المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع

دكتور خليل أحمد خليل
أستاذ علم اجتماع المعرفة في الجامعة اللبنانية

دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع
ش.م.م
ص.ب: ١٤/٥٦٣٦ - بيروت. لبنان

المفاهيم الأساسية في علم الإجتماع

دكتور خليل أحمد خليل
أستاذ علم اجتماع المعرفة - الجامعة اللبنانية

دار الحداثة

الطبعة الاولى
١٩٨٤

المفاهيم الأساسيّة
في
علم الاجتماع

إجماع / أدوار اسطوريّة / إرتهان / أسطورة / أصْل / أقليّات / إكراه / أوديب / إيلاف / بان / بداوة / بِنية ـ بنيويَّة / تأثير / تأهيل اجتماعي ـ تنشئة / تاريخانيَّة / تبعيَّة / تحديث / تحليل نفسي / تخلخل / تعدُّديّة / تغالب إجتماعي / تغيُّر اجتماعي / تقليد / تقسيم العمل / تنظيم / ثقافة / جدل / حاجات / حِراك إجتماعي / حركات إجتماعيَّة / دَوْر / دولة / دِين / رمزيَّة اجتماعيَّة / زُمَر / زنا الأهل / سُلطان / سُلطة / سلطةُ الشَّعب / ضَبْط إجتماعي / طِباق إجتماعي / طُوبى / علم الإجتماع الإحيائي / علم اجتماع العُنف / علمُ العلوم / غائيَّة / فردانيَّة /. فعل / فعل جماعي / فكرويَّات / فلسفة وعلم أساطير / مثقَّفون / معايير / مُعتقدات / معرفة / معقوليَّة / مُقام / منظومة / مؤسسات / موضوعيَّة / نبويَّة / نُخبة / نظريَّة / نفس / وظيفة / وظيفانيَّة .

تعريف

□ هذا كتاب مفاهيم أو مدارك علمية حديثة . وهو ليس قاموساً من قواميس علم الاجتماع ، ولا مشروع موسوعة . أردناه كتابَ جيب للباحث وللراغب في استعمال مصطلحات محدَّدة ، في عالمٍ أخذ العلماءُ فيه على عاتقهم مهمة التعريف بكل شيء ، فصارت لغتهم إصطلاحية متنوّعة ومتضاربة لدرجة أنها باتت ، بدورها ، بحاجة إلى نقد تصويبي يزيد من وضوحها ، فيكونُ المفهوم هو المعلوم حقَّ العلم ، أو المُدرك حقَّ الإدراك .

أما المفاهيمُ الواردة في هذا الكتاب فهي أساسيَّة في علم الاجتماع نظراً لكونها تشكّل العدَّة الضرورية للبناء التحليلي الاجتماعي ، لقراءة الكلمات وأشيائها معاً . أساسية لأنها تساعد أيضاً على فهم ما هو ملازم لهذا الترميز العلمي ، الترميز للأشياء بكلمات ، ثم تحوّل بعض الكلمات إلى مفاهيم / إلى مدارك ومعلومات مُحدَّدة ، تكشفُ بدقة نسبية ماذا نعني ، ماذا نقصُد ، ماذا نقولُ بيقين .

وهي من جهة ثانية مفاهيم منتخبة ومُجتلبة : إنها منتخبة بمعنى أننا لم نطمح إلى تقديم جردة كاملة بكل مفاهيم علم الاجتماعِ بالمعنى الواسع للكلمة ، بل اكتفينا بهذا العدد من المفاهيم (٦٧ مفهوماً) الذي اعتبرناه ضرورياً ومفيداً في مرحلة أولى من مراحل تأسيس المعرفة العلمية الاجتماعية في العالم العربي (ويلاحظ إلى حدٍ ما غيابُ بعض المفاهيم المتداولة في علم الاجتماع ، منها ما هو سياسي مثل الأحزاب وشعاراتها ، ومنها ما هو تقني مثل القياس والمعيار القياسي والمتغيّر الخ ، ومنها أخيراً ما

هو قيمي أو غيبي ، مثل القيمة والطقس والعبادة) . وغياب بعض هذه المفاهيم لا يعني إسقاطها أو التجني بالحكم عليها بعدم الجدوى ، بل يعني - أن القارىء يمكنه أن يجدها في مراجع أخرى كالقواميس السياسية وكتب المصطلحات التقنية في علم الاجتماع وسواها . يبقى أن نشير إلى أنها مفاهيم مجتلبة من جملة قواميس فرنسيَّة ، أهمّها : علم الاجتماع ، قاموس نقدي ، بودون / بورّيكو :

— Dictionnaire Critique de la Sociologie, Boudon et Bourricaud, P.U.F., 1983.

وقاموس علم الأساطير ، جزءان

— Dictionnaire des Mythologies, 2 vol. éd. Flaumarion, 1982.

وقاموس الفلسفة ،

— La Philosophie, C.E.P.L., Paris, 1969.

وقاموس علم الاجتماع ،

— La Sociologie, C.E.P.L., Paris, 1970.

وكتاب الفلسفة لشاتليه ، مادة علم العلوم :

— La Philosophie, F. Châtelet, Art. **Epistemologie,** Marabout, Paris, 1979, T. 3, Michel Fichiant (p. 129 - 133).

انها مفاهيم مجتلبة ، منتخبة ومقتبسة ، ما عدا مقالنا **علم اجتماع العنف** ، تشكّل قراءات نقدية ، وترتدي شكل التعريف العام بالمفهوم ، ثم تتخذ شكل المقابسة ، شكل التساؤل لحول مشكلة المفهوم المبحوث وتطور استعمالاته وأهمية ذلك بالنسبة إلى تأسيس علم اجتماعي في بلادنا . ويجد القاريء هذه المفاهيم في مسرد فرنسي عربي ، ثم يجدها مرتبة حسب الأبجدية العربية . فنرجو أن تحصل الفائدة من هذا الجهد .

1 إجماع (لُحمة) : Consensus

□ مفهـوم **الإجماع** كثـير الرواج في كـلام الصحافيـين والسياسيـين وصارت بعض المجتمعات توصفُ بأنها شديدةُ **الإجماع** ، قويَّـة **اللحمة** ؛ والمقصود بهذا الوصف : ـ أن قدرة التفـاوض كافيـة بين أطـراف التغالُب (مثال المستخدِمين والمستخدَمين) ؛ وأن العلاقات بين القوى السياسيـة (الأحزاب ، الشخصيَّات الخ) تسمح بتعـاقبها السلمي على الحكم ؛ ـ وأن دستور الدولة سواءٌ في القبول لدى الأغلبية والأكثريـة ، لدى المـوالين والمعـارضـين ؛ ـ وأن الأهـالي لهم وجهـات نـظر متقـاربـة حـول التـنظيم الاجتمـاعي المرغـوب ، وذلك بصـرف النَّـظر عن أصـولهم الاجتمـاعيَّـة وانتماءاتهم الحزبية والدينية الخ .

فما طبيعةُ الاجماع ؟ وما مداهُ ؟

1 ـ يبدو **الإجماع** كأنه البُعد المتماسكُ في المجتمع ، البعدُ الناجمُ عن فعـل الأفراد ، حتى وإن لم يكن التـآلفُ / التماسـك الإجمالي هـو الهدف الذي ينشدُهُ ، صراحةً وجوهريـاً ، **الأفرادُ الفاعلون** . إن أهمية التمـاسك الاجتماعي لا تُنكَرُ ، لكن ما هو موضوعُ سجـال هو كـون التماسـك قد حصل دون أن يُراد حصوله ، وأنه عندما حصل صار يفرضُ نفسه إكراهاً عـلى أفـراد لا يـريـدونـه . وهـذا الخـطأ الجسيم ارتكبـه علماء الاجتمـاع الـوظيفي : **أولاً** عندمـا قرّروا أنَّ جميـع الظواهـر الاجتماعيـة ذات طبيعة إجماعيَّة ، وبذلك فتحوا الطريق أمام معركـة هزليـة حول المكـانة النسبيـة للتغالب وللاجمـاع في الحياة الاجتمـاعية . فمثـل هذه المعـركة الـوهمية لا داعي لهـا ، نظراً لأنـه لا يمكن تخيُّلُ مجتمـعٍ دون تسـالم (إجمـاع) ودون

تغالُب (انقسام) ، (راجع الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة) ؛ **وثانياً** ، عندما رموا إلى عزل الاجماع عن النوازع الفردية المُشتِّتة ، فقرّروا أن الاجماع كان دوماً ذا طبيعة عبر ـ فردية وعبر ـ عقلانية (مُفردنة ومُعْقَلِنة) ؛ وهذا معناه الدخول في طريق **الواقعية الكلانية** Réalisme Totalitaire ، القائلة بأن العلاقة الاجتماعية الفُضلى هي **علاقةُ تلازم بين الفرد والمجتمع** .

2 ـ يترتَّب على ذلك **تعريف** الإجماع بأنه **مجرَّد تماثل** ، **محض تناظُر** بين الضمائر الفردية ، ناجمٌ عن انغماسها المشترك في الوعي الجمعي / الجماعي Conscience Collective . وهذا التماثل مزعوم لإنه يقوم على أساس نظري فاسد ، يفترض أن أفراد المجتمع قد بلغوا الكمال والتوحُّد في اجتماعهم البشري لدرجة أنهم باتوا قادرين على التسليم بما كُتبَ لهم ، قادرين على التصرف وفقاً لبرنامج مكتوب (محفور) في الوعي الجماعي . هذه أقوال مجانيَّة ، لإن القدرات التي نكتسبها من الموروث الثقافي ، تتصّل بالكفاءة ، ولا تتصل بالانعكاس أو بالإسقاط الوراثي . ويزدادُ وضوح فساد وضعف نظرية **الواقعية الكلانية** (واقعية الكل بالكل) على صعيد القيم الجماعية حيثُ أنَّ درجة وضوحها ودقّتها تبدو أدنى بكثير من درجة الترسيمات (المخططات : Schémas) اللسانيَّة ـ فالقول أن البعض يتشاركون في قيم دينية لا يعني أنهم جميعاً متلازمون في تصوُّر الدين وممارسة شعائره ، تلازماً إجماعياً ، متماسكاً تماماً .

3 ـ من الممكن الكلام على **إجماع تماثلي** ، شرط التنبُّه إلى أن الامتلاك المشترك واللامتميّز لجهاز ذهني واحد لا يؤدّي ضرورةً إلى كون مستعمليه لا يستعملونه جميعاً بالطريقة نفسها . لكن من الممكن الكلام أيضاً على **إجماع توليفي** ، إجماع تركيبي . إن صفة توليفي / تركيبي تدلّنا على الطابع الفوري ، واستطراداً الطابع الصنعي للإجماع هذا . فهو ناجمٌ

عن فعـل صريـح للمساهمـين ، جرى إنشـاؤه وبناؤه وكـأنَّ الأمـر متعلّقٌ بمفاوضاتٍ تعاقديَّة . كذلك يمكنُ للإجمـاع التوليفي (الإيـلافي) أن يكون نتيجةً غيرَ مُشاءَة ، أن يكون طَفْـرة تذكّـرنا بـطفرة الأنـواع الجديـدة ، أو بقيام مؤسسات لا يمكنُ عزوها إلى فعل صريح فعلَهُ مُشترِعٌ متخصِّص .

4 ـ ومن المحتمـل أن الإجماع في المجتمعـات المتخصّصـة والمتمـايـزة يرتكز ، في جزء متصاعـد ، على الأسـاليب والتقنيات الإيـلافيَّة . ولـطالما حلم المصلحون بترميم التماسك الاجتماعي من خلال الإجماع التماثـلي . وإذا كنـا لا ننكرُ هـذه الإمكانيـة ، فإننـا نرى أن هنـاكَ تقنيـات تـوليفيَّـة وإيلافيَّة واعدةً على صعيد المحافظة على التماسك الاجتمـاعي ، أكثر من اللجوء إلى التماثل الذي غالباً ما يكون قمعياً ، عنيفاً وغيرَ فاعل .

2 أدوار أسطورية : Cycles Mythiques

□ يفتقر مفهومُ الأدوار الأسطورية إلى الدّقة ، فهو يُشير إلى « مجموعة أساطير » قابلة للسرد وللرواية فردياً أو جماعياً ، خلال عـدّة أيام مُتتـالية ، وتعودُ إلى زُمرة اجتماعيَّة واحدة . كما يدلُّ على حالة التمـاسُك الـظاهر ، ظنّياً ، ما فـوقَ الزّمـر ، وذلك من خـلال ظهور صيـغ متوازيـَة ، في عدة أماكن ، حول موضوعات مُتماثلة أو متقاربة . وأخيراً ، يدلُّ هـذا المفهومُ على حالة دورٍ مؤتلف ، شديد الثبات ، يبدو منسكباً خارج حدود الـزُّمرةِ التي تُعتبـر مالكـه الرئيس . ويضـاف إلى ذلك ، حـالُ الموضـوعات شبـه العالمية ، أو الموضوعات الملحوظة على نحوٍ مُنتظِم .

3 إرتهان (إنسلاب) : Aliénation

□ في الأصل تعني كلمة Alienatio اللاتينية ، انتقال أو بيع ملكية أو حق ؛ وهذه الدلالة **الحقوقية** ، تقوّت بدلالة **نفسانية** مثل الجنون والخَبَل ، وبأخرى **اجتماعية** مثل انحلال العلاقة بين الفرد والجماعة ، **ودينية** كانحلال العلاقة بين الفرد والآلهة . ومن معانيها في الثقافة الألمانية ، Entfermdung الاغتراب ، التحوُّل إلى غريب .

1 ـ لكن هذه المُفردة صارت ذات تاريخٍ في قاموس المفاهيم :

١ ـ **روسو** اعتبر التخلي عن الحرية الطبيعية (خلال عملية العقد الاجتماعي) نوعاً من الرهن للآخر ، للشريك الاجتماعي ، ولكنَّه رهنٌ طوعي بقدر ما يكون متبادلاً (**التراهُن**) ، وبقدر ما يوفّر **للفرد** حرّيته المدنيَّة . غير أن هذه الحالة التراهنية الحرَّة التي تمثّلها روسو تتّصل بالمجتمع المتخيَّل أكثر مما تتصل بالمجتمع التاريخي المُعاش ، حيث التصارُع بين الأغنياء والفقراء هو الذي يُقرّر شكل **الارتهان** ومضمونه . الارتهان يعني إذن انتزاع حقوق وممتلكات بعض المشاركين في الحياة الإجتماعية .

٢ ـ **ماركس** استعمل مفهوم **الإرتهان** لوصف حالة **إزالة الانسانية** الناجمة عن تطور الرأسمالية ، وعن وظيفتها القائمة على نهب نتاج العمال ، وتحويلهم إلى موقع اجتماعي دون أرباب العمل ، بحيث أن تقسيم العمل يجرّدُ العامل من إنسانيته . وأن العمل المُرتَهن « يرتهن جسم

الانسان وطبيعته الخارجية وحياته الفكريّة والبشرية » . الارتهان معادل للاستغلال والنهب (**الرأسمال**) .

٣ ـ **إريك فروم** رأى أن المجتمع الرأسمالي يرتهنُ الفرد بقدر ما يحول دون تلبية حاجاته الأساسية ، مثل حاجة العمل المُبدِع ، وإقامة علاقات اجتماعية مع الآخر ، وحاجة التجذُّر الثابت ، وحاجة الهويَّة الخاصة ، وحاجة التوجُّه الحرّ (امتلاك إطار مرجعي ، الحاجة إلى الفهم) - للمزيد ، راجع : **هربرت ماركوز** ، **رايت ميلز** ، **هابرماز** ، **كارل مانهايم** .

2 ـ يقوم مفهوم **الارتهان** على مصادرات ذات طابع طوباوي ، قوامها القول بوجود مجتمع آخر ، مختلف كمثال ، عن المجتمعات القائمة فعلاً ؛ وقوامُها الإقدام على مقارنة صورة مجتمع طوباوي (سابق ، أو لاحق) بصورة مجتمع تاريخي قائم (أو يتوجَّه لكي يقوم ، مختلفاً ، عن المجتمع الممثول) . ومن البيّن أن توجُّه الفرد ، أو الجماعة ، نحو اختيار **مجتمع ماثل** أو **مجتمع ممثول** ، سيظلّ يولّد مفاهيم شتّى **للارتهان** (عيش الإنسان كما لا يرغب) . وأن المسافة بين صورة المجتمع الممثول وواقع المجتمع الماثل ستشكّل معياراً لمدى **توتُّر الارتهان** .

4 أسطورة / ترَّهة : Mythe / Mythos

١ ـ مقاربة تعريفية(*)

تعني الأسطورة (Mythe) في كل اللغات الأوروبية شيئاً ممثولاً ، موهوماً ، متخيَّلاً . وهذا ما ذهب إليه الاغريقيون منذ ٢٥ جيلاً ؛ فالأسطورية (أو علم الأسطورة) التي وصلتنا من هوميروس وهزيود والشعراء المأساويين ، هي مُنتهى انتخابٍ واصطفاءٍ ؛ وهي تمثّل تأويلاً لمادّة قديمة ، استحالت مادّةً **لامعقولة** في بعض الأحيان . ولهذا ، تنحصرُ فرصتُنا المثلى لفهم تركيبة الفكر الأسطوري ، في درس الثقافات التي تكون فيها الأسطورة « شيئاً حياً » ، وتشكِّلُ فيها الحاملَ العيني للحياة الدينية : بحيث تمثِّلُ **الحقيقة** الكبرى بقدر ما تنقل **وقائع** (هنا يتلاشى ترادف الأسطورة والتوهُّم) .

لقد انكبَّ الإناسيّون ، منذ أكثر من نصف قرن ، على درس ما أسموه « المجتمعات البدائيَّة » (البادئة) . ولكن إذا حصرنا ، معهم ، الدراسة في نطاق « الأسطوريّات الأولى » ، نخشى الانخداع بوجود حلٍ يقطع ما بين الفكر البدئي / القديم وفكر الشعوب المسمَّاة « تاريخيَّة » . مثلُ هذا الحل القطعي لا وجود له : وإذا جارينا الأناسيّين المعاصرين في توجّهاتهم ، فإننا سنحرم البحث العلمي من سبْر دور **الأسطورة** في الديانات المُركَّبة ، مثل ديانات الهند والشرق الأوسط القديم .

(*) Dictionnaire de Mythologie, **Mythe,** T. 2., p. 138 et suiv.

ولدى التدقيق في خريطة الأساطير العالمية ، يتبيَّنُ لنا أن هناك **أساطير كبرى** وأساطير أدنى أهمية ، فضلاً عن الأساطير التي تسودُ ديانة ما ، وتمنحها طابعها المميِّز ؛ وأن هناك **أساطير ثانوية** ، تكرارية أو طفيليَّة . كما يتبيّنُ لنا أن الأناسيين الغربيين يتناولون أساطير الآخرين بمعزلٍ عن درس سلالم أو مراتب **القيم الأهلية** . وهذا ما يدعونا للقول إنه لا يمكننا فهم بنية الفكر الأسطوري ووظيفته في مجتمعٍ لا تزال الأسطورة تضطلعُ فيهِ بدور تأسيسي ، إلاّ إذا أخذنا بالاعتبار ، وفي وقتٍ واحد ، **مجمل الأسطورية** الخاصة بهذه الثقافة ، **وسلّم القيم** الذي تتضمَّنه أو تعلنُه . فالأسطورية لا تشكّل فقط ما يشبه « التاريخ المقدَّس » لدى القبيلة / الجماعة موضوع الدرس . بل إن كل أسطورة تحكي / تروي شيئاً ما ، وتدلُّ على كيفية ولادته . إن الأسطورة العقيدية الكونيَّة تصلح مثالاً نموذجاً لكل **أساطير الأصل** . صحيح أن أسطورة أصل العالم ، مثلاً ، ليست دائماً عقيدية كونية Cosmogonique بالمعنى الدقيق للكلمة ؛ ولكنْ هناك دائماً **أسطورة مركزية** ، تاريخ أوليّ ، بمعنى أن لكل تاريخٍ بدءاً . إن مجمل أساطير الأصل يُشكِّلُ رواية متماسكة ، لأنه يروي كيف تحوَّل العالم ، كيف صار الإنسان في صورته الحاليَّة ـ إنساناً فانياً ، جنسانياً متجانساً / مستجنساً ، مُكْرَهاً على العمل لتغذية نفسه ؛ كما يروي أيضاً ما تفعله **الكائنات الخارقة ، الأبطال الحضاريّون** ، الأجداد الأسطوريّون ، ولماذا تلاشوا أو ابتعدوا عن الأرض .

إن هذه الرواية القُدسيَّة الأولى ، « التاريخ المقدَّس » ، المتكوّنة من مجموع الأساطير الدَّالة ، هي رواية أساسية لأنها تفسّر وتبرِّر في وقت واحد : وجودَ العالم والإنسان والمجتمع . ولهذا تعتبر الأسطورة **تاريخاً حقيقياً** (لأنها تروي كيف انوجدت الأشياء الواقعية) **ومثالاً نموذجياً / تبريرياً** لنشاطات الانسان في آن واحد .

باختصار ، إن الوظيفة الرئيسة للأسطورة هي كشف النماذج المُثلى لكل الطقوس / العبادات ولمجمل النشاطات الانسانية الدَّالة : التغذية ، الزواج ، العمل ، التربية ، الفن أو الحكمة . زدْ على ذلك أن سكانَ المجتمعات ذوات الأسطورة الحية ، يميّزون بكل اعتناء ما بين **الأساطير** (مرويّات تاريخية حقيقية) **والخرافات أو الحكايات** التي يطلقون عليها تسمية « المرويات التاريخية الفاسدة أو الباطلة » . فالأساطير لا تروي فقط أصل العالم والحيوانات والنباتات والانسان ، بل تروي أيضاً جميع الأحداث الأولى التي تصوّر الانسانُ ، بعدها ، في صورته الراهنة / أي إنساناً فانياً ، جنسانياً ، منتظماً في مجتمع ، مكرهاً على الشغل ليعيش ، وعاملاً وفق قواعد معيَّنة .

لمعرفةِ الأساطير ، في نظر إنسان المجتمعات القديمة ، وظيفة وجودية / كيانية / حياتية . وسبب ذلك ، ليس فقط لأن الأساطير تمدُّهُ بتفسير للعالم ولطريقة وجوده الخاصة في العالم ، بل لأنه إذ يستذكرُها ويعاودُ تجسيدها ، يكون قادراً على تكرار ما فعله الآلهة والأبطال / أو الأجداد ، في الأصل . بكلام آخر ، إن معرفة الأساطير تعني تعلُّم كيفية ظهور الأشياء في العالم ، وأين توجد وكيف يمكن بعثُها عندما تتلاشى . وتقترنُ المعرفة الأسطورية بـ **قراءة طقسية** Récitation Rituelle ، يُصارُ من خلالها إلى إجبار الشيء المقروء عليه / أوله ، إجبارِه ، سحرياً ، على الارتداد إلى أصله ، أي إلزامه بتكرار نشأته الأولى / المُثلى . إن تلاوة الأساطير تعني معاودة دمج وإحياء زمن الأصول الخرافي ، فيغدو هذا الزمن « معاصراً » على نحوٍ ما للأحداث الآنيّة ، ويسمحُ بمشاطرة الآلهة أو الأبطال حضورهم .

والحال ، ماذا يمكننا القول في تعريف الأسطورة ؟

1) إن **الأسطورة** ، كما عـاشتها المجتمعـات القديمـة ، تشكّل **تـاريخ أعمال / أفعال الكائنات الخارقة** .

2) إن الأسـطورة تـرجـع دائـماً ، تستنـدُ ، تحيلُنـا إلى « خلق » / « تكوين » ، إلى « كُنْ / فيكون » .

3) بمعـرفة « **الأسـطورة** » يُعرَفُ « **الأصـل** » ، أي أن الأسطورة هي أصل الأصول .

4) إننـا « نحيا » الأسـطورة ، على نحـوٍ أو آخـر ، حسب إنشـدادنـا واكتناهنا للقوَّة القُدسية التي تمجِّدُ أحـداثاً نستـذكرُهـا أو نعاودُ إحيـاءها / معايشتها . وهذا معناهُ أن « معـايشة الأسـطورة » تتضمن تجربـة « دينية » حقيقيـة . فحين يغـدو أشخاصُ الأسـطورة حاضـرين ، نغدو معـاصرين لهم / يغدون معاصرين لنا . هكذا تلغي **الأسطورة المُعاشة** الحجـابَ بين الأصلي والمعاصـر ، وتفرض حـالة التعـاصر أو التـزامن بين مـا مضى وما يحدث / وربما ما سيحدُث . هذا معناه أيضاً ، أننا لم نعد نعيش في **الزمن التأريخي** ، بل **في الـزَّمن الأول / الأصل** . إنـه **زمن الأسطورة** ، القـوي والقُـدسي . فالأسـاطير تكشفُ لنـا أن العالَم والانسـانَ والحياة لهم جميعـاً أصل وتاريخ خارقان ، وأن هذا التاريخ دالّ ، ثمين ومثالي .

ب) الأسطورة : تاريخُها ووظيفتها

ليست الأسطوريَّة (الميثولوجيا) ، بالضرورة ، علمَ الأزمنة القديمة ؛ فهي ما زالت حيَّة لـدى الشعوب التي تفتكـرُ الأمور وتعقلُهـا أُسطوريـاً . وإن عواملَ التغيُّر والتبدُّل تنحصر ، على هذا المستوى ، في نسقين : نسق النشـاط الداخـلي لانتاجيَّـة الإثنيَّة (القـوم الذين يجمعُهم ربـاط / روابط مشتركة) ، ونسق علاقاتهم بالشعوب الأخرى ، بالثقافات الأخرى . ومما

يـلاحظ أن هذين النسقـين يتفاعـلان في اتجاهـين : اتجاه النشـاط الخاص الذي يصطفي الاسهامات ، واتجاه المواجهات التي تُعيِّن الخيارات ـ بحيث يُصـار إلى الحفاظ عـلى عناصـر ثقافيـة معيَّنة ، وإلى التخـلي عن عنـاصـر أخرى ؛ وهذا الأمر يلحَظُ في مستوى **الطقوس** أكثر مما يلحظ في مستـوى **علم الأساطير** .

إن التعبـير الطقسي والأسـطوري يتبدَّل ويتعـدَّل : فالـطقس يتـطوَّر بشكل خاص ، وينزِعُ إلى البساطة / ومثال ذلك تراجع الطقـوس الكبرى الخاصة بالآلهة القهَّارة ، لصالح الطقـوس المنزليَّـة والمأتميَّـة ـ وهذا النـزوع يتمُّ في سيـاق توجُّـه عامٍ نحـو ثقافـة العقل / نحـو المُعاقلة والعقـلانية . وهناك مثالٌ آخر نجده في محـاولات الآباء الكـاثوليكيـين في الهند الصينيَّـة حيث عملوا عـلى إحـلال المعتقـد المسيحي محـل التصـوُّر الأسـطوري ؛ وخلاصته أن أولئك الآباء حـين رغبوا في إلغـاءِ **اليانـغ** إنما كـانوا يسعـون لتقويض القدسيّ وكـل مقاومـة داخل الإثنيـة (**الجوراي**) Jörai . لكنْ هـل نجحوا في إدراج هـذه الاثنية داخـل المسيحيَّة المُعـدَّلة ؟ يبـدو أنهم لم ينجحوا ، لأن اتجاهـاً جديـداً ظهر لـدى **الجواري** الـذين استأنفـوا حبَّهم للأدب الشفهي ، وجمعوا ودوّنوا أساطيرهـم القديمـة بكل إخـلاص ، دون العمل على تحديثها وتسييسها أو تهذيبها .

فماذا يُستفادُ من قراءة تاريخ الأسطورة ووظيفتها ؟

يستفـادُ أن الأسطورة مُـرتسمة في أعمـاق كل فـرد ، كل قـوم ؛ وأن السلوك الأسـطوري ، والنشاط الـطقسي والحياة الاجتمـاعيـة لا تستـوي جميعُهـا في صورةٍ / صيـرورةٍ واحـدة ، لكن الإنسـان الـذي يُسـطِّر / أو يؤسطر ، ذلك الـذي يؤدّي الطقس والـذي يحيا في أُسـرة ، هم جميعهم إنســان واحد . إذن ، الأسـطوري شيء مُعاشٌ يـومياً ، داخـل الإنسان .

والعلاقة القائمة بين الأسطورة والطقس والسلوك هي **وظيفة** ما يمكن تسميته « **الذهنية الأسطورية** » المتجلِّية خصوصاً من خلال :

1) رغبة كامنة في أن « تأخذ الأمور مجراها بمفردها » - وهذه الرغبةُ لا تخلو من عواقب سياسية ، خاصةً وأن « مساعدة العالم الثالث » تسيرُ في هذا الاتجاه (دعوا الأمور كما هي) .

2) استعداد لتقبُّل العجائب والغرائب .

3) توقُ الإنسان إلى تجاوز شرطه الانساني ، كالقوانين الاجتماعية ؛ وهو توق مكبوت بفعل موجبات الحياة . إنَّه توقٌ إلى شيء آخر مُتخيَّل ؛ توق إلى المحظورات التي تغوي : المرأة والغابة ، الأخت والجنيَّة .

4) شعورٌ باتصالٍ ممكن بين المراتب والأمكنة والأزمنة ، وكذلك شعور بتواصلٍ معين يتموقع الانسانُ في داخله .

هذا ، ويقيمُ الفكرُ الاسطوري نمطاً علائقياً خاصاً مع العالم : فيجدُ الانسانُ نفسَهُ مشاركاً في امتداد العالم واتساعه (فالانسانُ نوعٌ بين أنواع أخرى ، يخاطبُ الحيوانات والنباتات) ؛ ويجد نفسه ، بسببٍ من « خروج الأسطورة على الزمن » ، **مُعاصراً للفردوس المنشود** . وهكذا تلغي الأسطورة ما انقطع بينَ الأجيال والأشخاص . هذا كلّه يقودُنا إلى تعيين **وظيفة الأسطورة** الأساسيَّة : إعادة اكتشاف وابتكار **التواصل** ، من خلال تجاوز الشبهات والالتباسات ، ومواجهة الخلط واللَّبس . ومن جهة ثانية ، تبرزُ دلالةُ هذا التواصل في الطقس . بكلام آخر ، نلاحظ أن الشعوب ذوات الفكر الأسطوري تعملُ من خلال **المخيال** L'imaginaire على الاتصال والارتباط مع كل أولئك الذين يعلمون ، على وجه الأرض ، أنَّه للخروج من الحياة التي تفصلُ وتكسُر ، ليس هناك سوى الموت أو النوم ، مع إمكانية الحلم أيضاً .

ج) الأسطورةُ والكتابة

لا بـد مـن التـفـريـق ، ابـتـداءً ، بـين **علـم ـ الأسـطورة** Mytho - Logie ، **وكتـابـة الأسـطورة** Mytho - Graphie . ويبقى السؤال الرئيس : ما هي حدودُ مملكة الأساطير ؟ لقد حلَّ الأقدمون ، من اكزنوفان إلى أرسطو ، هذه المسألة ـ اللُّغز برسمهم داخل نشـاطهم العقلي المُميَّز حدوداً يمَّحي فيها الفكرُ الأسطوري أمام عقـلانيَّة العلماءِ والفـلاسفة الذين فصلوا **بلاد الأسطورة** عن **ملكوت العقل** (اللوغوس) .

إذن ، حُفرت هوَّةٌ بـين الأسطورة وعقلهـا ، بين المحكي والمكتوب . واعتبـر أولئـك الـذين قـادهم نشـاطُهم التـاريخي إلى إبـراز وتمييـز الآثـار المكتوبة ، أن **خطاب المشافهة** بات مهملاً كلياً (لا يُصغى إليـه ولا يُقرأ) حتى في حال تقديمه في صورة مكتوبة ـ فوصفوه بـأنه « كتـابة الاصـطناع » التي تخفي تفكُّـك موروثـات الذَّاكـرة . وفي هـذا المنـظور ، تخُفى حقيقـةُ الأسطورة في طبيعة لهجيَّة / لغويَّة تشوِّهها الكتابة تشويهـاً بالغاً . ثم جاء **التحليلُ البنيوي** / التـركيبي لتصحيح العـلاقة بـين الأسطورة والكتـابة ، مُـدخلاً عـلى منهج قـراءتها تفـريقاً وجيـزاً ما بـين « المجتمعات البـاردة » و « المجتمعـات الحـارَّة » التي يفتقـر بعضُهـا إلى البُعـد الـزَّمني ، وينفتـحُ بعضُهـا الآخر عـلى التاريـخ والانطلاقـات المتـواصلة التي تؤيِّـدهـا الأداة الكتابيَّة . ومن البـيِّن أن هذا النمط التحليـلي قرَّر سلفـاً عدم البحث عن « جوهر الأسطورة » في **الروايـة** ، وإنما في الحكـاية التي تنقُلهـا الذّاكـرة ، والتي يُتركُ شكلُها الروائي لموهبة كل راوية .

ثم هناك إشكالٌ آخر يفرض نفسـه ، وهو ظهـورُ الكتابـة تدريجيـاً في الحضـارة السلفيَّة ، ومن ثم ظهـور **المحفوظـات المكتـوبـة** (لاحظْ تحـوّل **الحفـظانيَّات المستـذكرة** إلى محفـوظات ومـدوَّنات ، راجـع : **خليـل أحمـد خليل** ، **الشعر الشعبي اللبناني** ، المقدمة ؛ **سوسولوجيا الثقافـة الشعبية** ؛

مضمون **الأسطورة في الفكر العربي**) . ومما لا شك فيه أنه ينبغي هنا بالذات إعادة النَّظر في مفهوم **الأسطورية** أو علم الأسطورة ، الذي أوقعنا فيه الإغريق بعد فصلهم القطعي بين **الميتوس واللوغوس** . لماذا ؟ لأن وحدة « الأسطورة » ، أو **الوحدة الأسطورية Le Mythème** التي لا تشكّلُ ، في أي مكان على ما يبدو ، نوعاً أدبياً مُحدَّداً ، يجب أن تمحّي لصالح جملة عمليّات فكرية أساسيَّة في استذكار الحكايات والقصص التي يشكِّلُ مجموعها التراثَ / الموروثَ . لقد اقترح **كلود ليفي ـ ستروس** إطلاق تسمية **أسطورانية Mythisme** على السيرورة التي أوصلت حكايةً ما ، كانت فردية وشفوية في بدايتها ، إلى مصاف التبني الجماعي لها ، وإلى التفريق ما بين أجزائها الشفَّافة وأجزائها الاحتماليَّة . وحجَّته في ذلك أن لكل مجتمع سلفي **ذاكرته الخلاَّقة** ، ذاكرته الإجماعيَّة المشتركة ، وهي غيرُ **ذاكرة المتخصّصين** ، وغير **ذاكرة التقنيّين** . إن الحكايات التي تواضعنا على تسميتها أساطير هي منتوجاتُ نشاطٍ عقلي / فكري يصطنع ما يستحقّ الذكر ، ما يجبُ استذكارُه .

أما الكتابةُ حين تظهرُ ، فإنها لا تأتي لإدانة الذاكرة السلفية وإبادتها ، ولا تأتي لوصل مشافهة سرعانَ ما يظهرُ أنها قد تكون غير قابلة للحياة . زدْ على ذلك أن الكتابة تظهرُ في مستوياتٍ ومراتب مختلفة ، لكنها تتقاطعُ دائماً عند مُلتقى النشاط الاستذكاري وأعمالها / منجزاتها الخاصة . ومما لا لبسَ فيه هو أن الكتابة ستأتي بذاكرة أخرى ، **ذاكرة الكلمات** ، من خلال الكتاب والتربية على قاعدة تعليم النصوص المكتوبة . إن الكتابة تقدّم **ذاكرة آلية** تنافسُ **الذاكرةَ المُعاشة** ببطءٍ شديد ، لكنَّها وحدها قادرةٌ على توليد فكرة « الصيغة الصحيحة » التي يجب تعلُّمها أو استنساخُها كلمةً كلمة . هذا ما فعله « الكتَبَة » ، « مدوّنو التاريخ » في اليونان مُا بين القرنين السادس والخامس ، حين اختاروا الكتابةَ أداةً لذاكرة جديدة ستغدو جزءاً لا يتجزأ من الفكر والفعل السياسي .

في هـذا المجال بـالذات ، في الميـدانِ الذي فتحتُـه **الكتـابـة** ، تـدورُ المجـابهةُ بـين المتغيِّرات التي صـارت صياغـات مختلفة لأسـطورة واحدة ، غـالباً مـا كان يجـري استيضاحُهـا من داخل الحـاضرة ، بحثـاً عن صورةٍ للذات ، أو سعياً وراء هُويَّة سياسيَّة للإنسان .

د) الأُسطورة والنظريَّة السياسيَّة

□ تشكّـل « القوميَّـات » و « الاشتراكيَّـات » أفضل نمـوذج لانبعـاث الأساطير والأسطوريات الجـديدة في أوروبـا القرن التـاسع عشـر ، وتقدّم دليلاً آخر عـلى عدم اكتفـاء الكثيرين بـالأسطورة ذات الـطابع الفـردي ، وانتقالهم إلى إنشاء « أساطير جماعيَّة » . وإذا كـان لا بد من الـوقوف عنـد مفـارقة كبـرى ، فإننـا نتوقَّف عنـد **المثقَّف** الذي أخـذ مكان الاكليـروس الفاقد أهليته ، والذي جعل من نفسه مُبدعاً جـديداً لأسـاطير وديـانات . فقد اكتشف **المثقَّف** ميداناً جديـداً يسعى لكي يصبح **كـاهنه** ؛ إنـه ميدانُ **السيـاسة** : « العلم السيـاسي الـذي يعتبـر علم العلوم » ، حسب عبـارة **بـلاك**Blake . وهكـذا فـإن « الآلهـة » الجـدد سيكـونـون آلهـة الكفـاح السياسي ؛ وسوف تنشأ في هذا الميدان الخصب « أساطيرُ جماعية حقيقية » ـ غير أساطير للشعراء والكتَّاب الشخصية ـ ، أساطيرُ الأنبياء الاجتماعيـين المتوالدة من تلاقي مطامح المثقّفين مـع الكيانـات الاجتماعيـة الظاهـرة في القـرن التـاسـع عشـر : أمـة « المـواطنـين المتسـاوين » و « الـطبقـات الاجتماعيَّة » . وفي هذا الميدان الإشكالي يبرز إبطالُ الصراعـاتِ الجديـدة (الشَّعْبُ والطبقة الاجتماعية) ، الذين يحتاجـون إلى حكايـات ـ أصوليَّـة تُحدِّدُ وظيفتهم وتذكّرُ كُلاً منهم بدلالتها : إنهم بحاجة طبيعية إلى الأساطير التي تكـوِّن « الحسـاءَ القـديم » للفكـريـات / المعتقـدات السيـاسيـة / الحـديثة . إنـطلاقاً من هـذا « الحسـاء الأسـطوري القـديم » سيتمُّ نَخْبُ

الأفكار المماثلُ لنخْبِ الأنواع . وفي غضون حقبة الإبداع الفكروي (١٨٠٠ ـ ١٨٥٠) ، تبلور مجمَّعان أسطوريّان ضخمان : **مُجمَّع الشعب** والقوميَّة ، ومجمَّع الطبقة والاشتراكيةُ ـ والمُلفت أن لهذين المُجمَّعين بِنية متماثلة إلى حدٍ بعيد .

يبقى أنْ نشير إلى أن الأسطورة تتضمَّن ، أولاً ، ممثِّلين / فاعلين ـ لاعبين / : **الشعب** ، لَمَا يصوِّره **ميشليه أو هيغو** ؛ **والطبقة الاجتماعيَّة** ، الصناعيّون عند **سان سيمون** ، والعمال المستضعفون عند **كارل ماركس** . والمهمّ في هذا البناء الأسطوري الاعتقادُ في أن هؤلاء اللاعبين يكون وجودهم ودورهم : روح الشعب ، Volksgeist ، من جهة ؛ ووعي الطبقة من جهة ثانية . وأنهم يحملون **رسالة** يتوقَّفُ إنجازُها على نتائج الصراع (حرب شعوب / نضال طبقات) ؛ رسالة ترمي ، مع ذلك ، إلى إنجاز المصالحة العالمية / الأمميَّة . إذاً ، المطلوبُ هو حملُ السلام ؛ لكنَّه سلامٌ مفقودٌ ، لا يُرى إلاّ في فُوَّهةِ البندقية . إنطلاقاً من هذا التصوُّر الأسطوري ، جرى تأسيسُ عصر جديدٍ لا مثيل له ، والتبشيرُ بنظام جديد يستهلُّ « ختامَ التاريخ » أي ينهي تاريخ الأمم المعزولة والطبقات الخاصَّة . ولا يخفى أن هذه الحركة الاعتقادية الجسورة والطموحة تحتاج إلى إنسان علم وفعل ، إلى مُنظِّر ـ نبيّ يُبشِّر بالانقلاب المقبل . وفي سياق هذه الحركة « يبدو الحزبُ بمثابة الشكل المُنتظِم والواعي لهذه الميليشيا من الاتباع » .

إن الأسطورة تعتمدُ على **تركيبة علميَّة** (هي واقعها علميَّة ملفَّقة) ، تنضافُ عليها **تركيبة تقنيَّة** . وأن تقنية الهيمنة هذه تطول الطبيعة ابتداءً ، ثم يلزمها أن تفرض نفسها على المجتمع والتاريخ . إنها أسطورة الطُوبى الحقيقية القائلة بأن تنظيماً متماسكاً وكاملاً للعالم هو أمرٌ ممكن . ويلزمنا أن نشير إلى مفارقة أصلية بين المجمَّعين الأسطورين : ففي الأصل يحبّذ

المجمَّعُ الاشتراكي الأنماط العلميّة والتقنيَّة ، بينما يؤيّد الـمُجمَّعُ القومي الأنماط العضوية : لكنهما في الحالتين مدفوعان بدافع واحد هو « الهاجس التنظيمي والهيمني المتماسك » .

لقد تطوّر مُصنَّفُ الأساطير القديمة الذي دوَّنه مؤرِّخُ الديانات ، فانضافت إليه أسطورة جديدة ونشأ منه تصوُّر جديد لعلم الأسطورة . وبات في الواقع ثمَّةَ ثلاثةُ أنواعٍ من الأساطير :

1) الأسطورةُ السلفيَّة الخاصة بالديانات المُشرِكة ؛

2) الأسطورةُ المميّزة لأديان الخلاص ذات الدعوة العالمية ، والمتسمة بسمات التاريخ (الأسطورة التاريخيَّة) ؛

3) أسطورة الفكرويات (المعتقدات السياسية) الحديثة ـ ولا نعني ما سُمّي « الأسطورة الحديثة » غُلواً وتجاوزاً ـ ، بل نعني **التاريخ الأسطوري** حيث حلَّتْ **الأفكارُ** محلَّ **الآلهة** في قيادة حركة الواقع وفي ضمان قدُوم المنتظر (رجعة المسيح La Parousie أو ظهور المهدي الخ) . إلاّ أن البُعد الجوهري هُنا هو تنظيم الزمن البشري ، الفردي والجمْعي ؛ وعليه ؛ فمن الأصوب والأسَّد ، هنا ، الكلام عن أسطورة فكروية ، بدلاً من الكلام عن **الفكروية** كمفهوم تلبيسي وخادع .

والأمر المشترك بين هذه الأنواع الأسطورية الثلاثة هو أن الأسطورة تتحدَّد بوصفها تنظيماً خاصاً للزَّمن . وفي نهاية كل دور / أو كور أسطوري ، يعتقدُ البعضُ أنه يتوجَّب على كل فكر أسطوري أن يتلاشى أمام بهاءِ الحقّ . ولكن كلما شارفنا على نهاية عصر يفكّر أسطورياً ، يبتدىء عصرٌ أسطوري آخر ، هو دائماً عصرُ المجهول ، عصر أسطورة الغد .

5 أَصل / أصول : Origines

□ مفهوم **الأصل** محوريّ في علم الأسطورة ، ويُراد به بدء علاقة اجتماعية أو طقس انتقال من حقبة حياتية إلى أخرى ، كما يُرادُ به **أداءُ** احتفالية طقسيَّة أو **استعمالُ** أداةٍ ما .

1 ـ تمتازُ **أساطيرُ الأصول** بكونها أساطيرَ « غير خالصة » بالمعنى الذي يذهبُ إليه الأناميّون (الاثنولوجيّون) ؛ وتدورُ موضوعاتها حول حكايات **ولادة** الشعوب والقبائل والأقليات ، وحول **اجتماعها واختلاطها** بمولد الجنس البشري ذاته ، وانتظامها الاجتماعي .

2 ـ أما **أصول الانسان** فلها أساطيرُها التي تنطلق من نَسَابة الآلهة (La théogonie) إلى مولد البشر . فالانسانُ يأتي من الأرض (الدرجة صفر للأسطورة) ؛ وهو **مولود الأرض** (Gêgenis) ، ابنُ التراب أو الوطن (Autochthôn) ، كما أنه مفطورٌ / مخلوقُ المرأةِ المفطورةِ ، بدورها ، من التراب على يدِ فاطرٍ مُبدع . الأرضُ حقل / والأرضُ مادَّة : والانسانُ هو ابنُ **الحَرْث** (Glèbe) كما هو ابنُ **الصلصال** (glaise) . لقَدْ ذَهب الاغريقيّون بعيداً في نَسَابة الانسان ، فسبارطة هي حقل البذار ، والاسبارطيون (Spartoi) هم **المبذورون** ؛ كما أشار الفكرُ الأسطوري الاغريقي إلى إمكان صُدور الانسان عن **حركة تقنية** (صُنْعيَّة) . إلاّ أن أساطير **الخصوبة تتغلّبُ** ، عندهم ، على أساطير **الصُّنع** ، فالأرضُ **أمٌ** أكثر مما هي **مادَّة** . وتبدو المرأةُ في احتفاليات الزواج كما في المسرح المأساوي ، حقلاً للحرث (القرآنُ الكريم : ﴿ نساؤكم حَرْثٌ لكم ، فوافوا حرثكم أنّى شئتم ﴾) ، وثلماً للبذار . يبقى أن

نشير ، أخيراً ، إلى أن الحدود بين الحـرث والصلصال تتـلاشى أحيانـاً في الأساطير اليونانيَّة .

6 أقليّات : Minorités

□ يعني مفهوم **الأقلية** وجود انقسام داخل المجمّع ، وتفرُّعه على الأقل إلى فرعين أحدهما أكبر من الآخر ، أو أكبر من الفروع الأخرى (حال وجود أقليّات) . ويمكن وصفُ الأقلية الكبرى بأنها الأكثر عدداً وقوّة أيضاً (حال الأنظمة الديمقراطية الصحيحة) ، كما يمكن أن تكون الأقلية الأقل عدداً هي الأقوى والأنفذ (حال النظم الارستقراطية أو المجتمعات ذات التوجه النخبوي أو الطائفي (لبنان مثلاً)) .

1) هل التفريق بين أقلية وأكثرية اجتماعية في متحدٍ ما ، ناجمٌ عن انقسامٍ سياسي ، اجتماعي ، معتقدي ، ثقافي الخ ؟ إذا كان الأمر كذلك ، فمعناه أن وحدة الجماعة مكسورة ، وأنها جماعة احترابية ، في حالة تغالب واحتراب . ويمكن للأقليات أن تختار بين ثلاث سياسات احترابية :

أ ـ الولاء للجماعة الكليّة **والتقيُّد** بمشيئة الأغلبيَّة ، وإذا ارتدت هذه المشيئة رداء الاستبداد ، لا يبقى أمام الأقليات الأخرى سوى الاختيار بين ب ـ **الانفصال** (exit) ، ج ـ **الاعتراض** (voice) .

إن ولاء الأقلية للأغلبية ، وسياسة الاعتراض ، ملحوظان في النظم الديمقراطية ؛ بينما تلحظ سياسة الانفصال والتقسيم في النظم الاستبدادية ، وأبشعها النظم الطائفية والعنصرية .

2) عندما يتم التخلي عن المفهوم الديني للديمقراطية (صوتُ الشعب : صوت الله : Vox populli, vox Dei) وعن الأحكام

الديمقراطية ، يجب البحث عمّا يقيّد صلاحيات الأغلبية الحاكمة ويحدّ من استبدادها .

3) لا يمكنُ خفض مفهوم **الأقلية** إلى مفهوم **المعارضة** التي تنتظر في النظم الديمقراطية ، وبفارغ الصبر ، دورها للوصول إلى الحكم ، مستقويةً بأغلبيةً جديدة ، وبحماية قوية ضد الاعتباط ومخاطر الاستعباد .

4) تمتاز علاقات الأقليَّات ببعضها بأنّها علاقات إشكالية ، لا تخلو (مهما يكن النظام ديمقراطياً وتشاركياً) من تمييز وامتيازات تحول دون وصول الأقليّين إلى المناصب العليا . ويجري إخفاء التمييز الأقلّي بواسطة العقيدة السياسة الرسمية (مثل : American Creed) التي تُعلن تكافؤ الفرص وارتقاء الأكفأ ، وتقدّم « جوائز ترضية » للمعاقين والمحرومين .

5) يقوم اختلاف الأقليات ، أصولياً ، على قاعدة الاختلاف في **الهُويَّة** . الأمر الذي يطرح مسألة تراتب وتعدُّد **الولاءات** ، واحترام الأقليات لبعضها . فهناك أقليات عرقية أو **قومية** ، وأقليات **تثويرية** (تحرير النساء ، حق اللواطيّين ، مدّخني الماريجوانا ، البيئويين الخ) .

6) يمكن معالجة مطالب **الأقليّات الجديدة** بوسيلة التهاود والتسامح (الاستجابة للمطالب المعقولة ، المشروعة) كما يمكن الردَّ عليها (مطالب المحرومين) بالعنف والقمع والحروب الأهلية .

7) تتنوَّعُ مسالك الأقليين ، مثلما تختلفُ مسالكُ الأكثريّين أو السلفيّين . ويجدُ الأقليّون أنفسهم أمام عدد معينَّ من الخيارات :

- يمكنهم البحث عن التسامح أو الاعتراف بهم : الاعتراف الفوري بمطالبهم أو الاعتراف الجزئي ، التفاضلي .

- يمكن لكل فريق أقلّي أن يتصرَّف على حدّة ، ويمكنه أن يتحالف مع

سواه لتحقيق مطالب مشتركة . وهذا الخيار الأخير له دلالته السياسية الهامَّة : فإذا سعت أقليَّةٌ للتحالف مع أقليّات أخرى ، فهذا معناهُ دخولها في لعبة التشارك الديمقراطي . ومعناه أنّها توظّف مطالبها الاصلاحية أو التغييرية في مشروع أوسع ، يجعلها مطالبَ مقبولة (ممكن قبولها) من طرف قطاعات من الرأي العام أوسع . وبفضل هذه السياسة ، تسعى الأقليَّة إلى انتزاع الاعتراف بشرعية مطالبها ، وكسب تأييد الرأي العام لها . أما إذا حدث العكس ، وانعزلت / انغلقت الأقليَّة في مطلبها الخاص ، فإنما تعزل نفسها وتتصلَّب في موقعها : تنعزلُ إذا اكتفت بنفسها ؛ وتتصلَّبُ إذا لم تبحث إلاَّ عن تأييد القطاعات التي ترفع ، مثلها ، مطالبها تحت شعار « **الكل أو لا شيء** » ، « **نحن أوْ لا أحد** » ، « من ليس مثلنا فهو ضدنا » .

ـ أخيراً ، يمكن توصيفُ الأقليَّات لبعضها بطريقتين متطرّفتين :

● النظر إلى الأقليات بوصفها جسماً غريباً (allogènes) مكوَّناً من هامشيين (طارئين ، عابرين ، أغراب ، وافدين الخ) ، يمكنهم أن يصيروا منشقّين أو متمرّدين (هذا هو مضمون النظرة المحافظة والسلفية ، النظرة الاستتباعية والامتثاليَّة) .

● النظر إلى الأقليات بوصفها « **ملح الأرض** » : أقليات مضطهدة ومظلومة الآن ، لكنها تحمل في معاناتها مستقبلاً أفضل أسهمت في تكوينه وصنعه .

8) إن ظهور الأقليَّات في البلد الواحد يُعلن ما يلي : إسراع مسار التفاوت أو التباين الاجتماعي ؛ بروز التغالب واشتداد وتيرته ؛ خطر انكسار التراتبات الاجتماعية (مع مخرج عنفي للأقليّين أو الطارئين الوافدين على الجماعة من خارجها) ؛ الوعد بتجديداتٍ وبقفزاتٍ نوعيّة تتيح في آن واحد للأقليَّات وللمجتمع بأسره إمكانات إدائية أرفع .

7 إكراه / قسر : Contrainte

□ روَّج **إميل دوركهيم** استعمال هذا المفهوم في علم الاجتماع الحديث والمعاصر ، حتى أن استعمالات متطرفة طغت عليه . فذهب بعض شارحي دوركهيم إلى القول إن الإكراه هو الوسيلة الوحيدة لأثر المجتمع في أعضائه . وهذا القول يؤخذ في معنيين : إما أنّ الإكراه يتعينَّ تعيُّناً واسعاً لدرجة أنه يستوعب في نطاقه مصطلحاتٍ من طراز (النفوذ ، الإقناع ، الاستيعاب) ، الأمر الذي يفرغ مفهومَ الإكراه من كل خصوصيَّة ؛ وإما أنَّه يؤخذ في معنى حصري دقيق ، فيفيدُ معنى الحتميَّة ، القسر الطبيعي ، المادي . وعليه ، فإن المعنى الأخير لا يمكن انطباقه على كل الأوضاع الاجتماعية . لماذا ؟ لأن التماثل المُنشأ بين الإكراه المجتمعي والإكراه الطبيعي لا يفي بالغاية ، إذ الأول يمرُّ من خلال الثقافة التاريخية ، والآخر من خلال المجال الحيوي للجماعة . ولا يخفى الهدف من هذه المماثلة وهو تبرير علم الاجتماع كعلم موضوعي ، له إشياؤه الخاصة ، وقائعه الاجتماعية الفاردة . ولكن الرؤية التبريرية لا تقوم مقام الأسلوبيَّة والتقّنية التفسيرية .

1 ـ مع استذكار النظرية الدوركهيمية (cf. l'Education Morale) الخاصة بالتضامنين الاجتماعيين الآلي والعضوي ، نسترجعُ ، فوراً ، وضعيَّة الفرد المزدوجة : فهو من جهة ، **مُكْرَهُ** ، لأنَّ عليه القيام ببعض الإلتزامات والواجبات المفروضة عليه من الخارج ؛ وهو من جهة ثانية ، **مستقلّ** ، منفرد بذاته autonome ، لأنَّه هو الذي يفتكرُ في تفسير الالتزامات . هذه الوضعية تسمحُ لنا بالكلام على **إكراه مُسْتَبْطَن** ، نظراً

لأن الفردَ لا يتقيَّدُ بالنظام ، خوفاً من الشرطة فحسب ، بل أيضاً احتراماً للقانون . ومن البيّن أن استبطانَ الإكراه هو بدورهِ من نتاج مسار التأهيل أو التشارك الاجتماعي . فـ « التربية المعنوية » ، الأدبية والخُلُقية ، هي التي تجعلُ الإكراهَ الاجتماعي نافذاً . ولقد ميّز **دوركيم** بين الإكراه الذي تمارسه الأعراف Normes ، والإكراه الذي تمارسُه القيم والتمثُّلات الاجتماعيَّة . وما الأعرافُ سوى تعاليم ، وصايا ، أوامر ونواهي ؛ فهي تستندُ إلى عقوبات ، بعضُها خاصٌ ، وبعضها الآخر عام . وهي التي تُعيِّنُ الأدوارَ ، وتضفي على أدائها التماسكَ والثبات . وبالمعنى الفلسفي الكانطي ، تعتبر **الأعراف إفتراضيَّة** ، رهنيَّة ؛ كما تعتبر **تقريرية** ، إطلاقيَّة . لكن من الوهم القول أن المنظومة العُرْفية système nórmatif مغلقة على ذاتها ؛ لأنها من حيث هي هرميَّةُ أحكام ، تُقرّر مدى تطابق حكمٍ خاص مع الأحكام العامة ؛ لكنها من حيث شرعيّتها ، يجري تقويمُها في ضوءِ معايير أخرى ، مستقرّة وقائمة خارج المنظومة العُرْفيَّة .

2 ـ إن **القيم** valeurs تشير إلى « **ما يتعدَّى المنظومة العُرفيّة** » ، وهي ترادف **المُفاضلات** ، ليس مُطلق مفاضلات ، بل المفاضلات المتّصلة بمثال جماعي . فالقيمُ تُعيِّنُ **المرغوب** أو ما يفرضُ نفسه كنموذج أو كمشروع فعل جماعي ؛ وهي تنزع بهذه الصفة إلى التحقُّق أو أقلّه إلى فرض ذاتها من خلال التوكيد ومعاودته . عند هذه النقطة تتقاطع القيمُ والأعرافُ ، وقد تتنازع . ويتمُّ التوليف بين القيم والأعراف المعياريَّة من خلال « التمثلاَت الجماعية » التي تسمح للأفراد بأن يقيّموا ، في وقت واحد ، المرغوبَ والممكنَ ، وفقاً لأحوال المجتمع .

3 ـ ولا يكفي لفهم أثر القيم على سلوكنا أن نقرّر وجودَ علاقة بين الأعراف والمثل القيمية العليا ، إنما يلزم النظر في شروط قيام هذه العلاقة . إن مفهوم « التمثل الاجتماعي » يبدو مفيداً في هذا المجال ،

لأنـه يندرج في النـظام المعرفي ، ويُضفي خصـوصيَّة معيَّنـة عـلى الحـركـة اللامُتناهيـة نحو المُثُـل . ومما يؤسف لـه أن دوركيم أوقفَ الأمرَ عنـد حد القول بوجود معتقدات أو تمثُّلات تنسب إليها ، حصْـراً ، بفعل انتمـائها إلى جماعة أو مجتمع . ولم يهتمَّ بكيفية هذا الانتماء ، في حين أنه من الأهمية بمكـان أن نُبيِّن كيف تسمـحُ لنا المُعتقـدات (الممثولات) بتمثـل إمكان أو عدم إمكان حالة اجتماعية نعتبرها مـاثلةً ، مثاليـة أو مرغـوب فيها . وفي هذا المنظور الأفقي يمكنُ أولاً تحليل بِنية كل منظومة عُرفية بوصفها مجموعة وسائل نازعة إلى تحقيق حـالة مشهـورة بأنها حـالة مـرغوبـة . ويمكنُ ثانيـاً تقويمُها حسب درجة شيوعها وعمومها . فالوسائـلُ التي تضعها في متنـاولنا المنـظومةُ العُـرفية بتخصيصهـا الأفعال المحـظورة أو المُباحـة ، إنمـا تمـدُّنـا بسلطانٍ يضيقُ أو يتّسع وفقاً لحقلها التطبيقي .

والخـلاصة أن المجتمـع لا يُكرهُنـا فقط من خـلال إنتـاجـه مثـالاتٍ ونماذج ، ومن خلال تعيينه أساليب الفعل وكيفياتـه ، وتزويـدنا بـالإعلام الناشر لمعتقداته ، بل يُكرهُنا أيضاً من خلال تأهيلنا الاجتماعي بالذات ، وإلـزامنا بـارتقابـات وتوجّهـات معيَّنة . فـالإكراهُ هـو الترابطُ بـين مختلف عناصر ومعـالم المنظومـة الإجتماعيـة ؛ الترابط الـذي يتوفَّـرُ أولاً بواسـطة التشارك الاجتماعي في الـدوافع ؛ وثـانياً بـواسطة فعـالية ونفـاذ المنظومـة العُرفية أو بواسطة القوة الجاذبة التي تمارسُها القيمُ أو النماذج المثالية .

8 أوديب / أوديبيّة : OEdipodie

□ نعـرف قصَّة **أوديب** من خـلال الصـورة التي رسمهـا لـه الكتَّـاب المـأساويّـون ، لاسيما « أوديب ملكـاً » ، و « أوديب في كولـون » (وضـع سـوفوكـل) . وغالبـاً ما يُسترجَعُ هـذا « الأوديب المأسـاوي » في معرض الكـلام عن « أسطورة أوديب » التي فسَّـرها **فـرويد** وحلَّلهـا نفسـانيـاً من خلال « **مُعقَّد أوديب** » .

إلّا أن روايـة أوديب تعود إلى مـا قبل التـراجيديـا الأتيكيّة في القـرن الخامس . لنستذكر الروايات الأوديبية :

1) رواية هوميروس (الأوديسا ، ١١ ، ٢٧ ـ ٨٠ ، مقطع Nekuia) :

والدة أوديب لا تحمل اسم **جوكاست** ؛ إنما تُدعى **إبيكاست** . تتزوَّجُ أوديب دونَ أن تعـرف أنَّه ابنُهـا ، ذلك الـذي كـان والـدُه قـد جـرَّده من سـلاحه وقتلَهُ . وعنـدمـا تنكشفُ الحقيقـة ، تُقـدِم إبيكـاست عـلى شنق نفسهـا . أمـا **أوديب** فـلا يفقـأ عينيـه ، ولا يُطرد من السلطة ولا من مدينته .

2) طيبة والأوديبيَّة (Thébes et l'OEdipodie)

تندرج حكايةُ أوديب في سياق مجمّع أسطوري يتنـاول أصول طيبـة . وبهـذا المعنى ، لا يمكنُ الكلام بـدقَّةٍ عن « أسـطورة أوديب » ، فالأصـح الكلام عن أسطوريّة طيبة التي لا تمثّل فيها حكـايةُ أوديب سـوى حلقة في سلسلة تـدور حول مـوضـوعـة الغنـاء الملحمي التي لم يبق لنـا منهـا شيء (**الأوديبيَّـة** جزء من ملحمـة قدمـوس وبحثـه عن أوروبـا وانتصـاره عـلى

التنّين ، وميلاد الاسبارطيين وتأسيس طيبة وزواج البطل من **هرمونيا** المولودة من نكاح مُنكر (Inceste) نكاح آريس وأفروديت) وسلالة الزوجين التي أعطت الملوك الأوائل للمدينة وولّدت نزاعات التعاقب على الحكم) .

3) أوديب والبنيوية

في الأسطورة ، أوديب فوق الناس : إنه نظيرُ الآلهة ومساوٍ لها . فهو فوق الشرط البشري ، فوق الطبيعة / لقد قهر أبا الهول ، وثُبّت في الملك على الرغم من خرقه المألوف ـ قتل الأب / نكاح الأم . ذلك أن الجريمتين اللتين ارتكبهما دون معرفة ودون قصد ، جعلتاه ، وهو المراهق الراشد ، قويّاً ، صلباً مثلَ أبيه . أما خطأه الذي لا يُغفر فكونه جمع في شخصه ثلاثة أجيال متعاقبة / يُفترض أن تتعاقب : فأوديب هو ابن أبيه ، وأب اخوته ، وأخوهم في آن . هذا الخطأ يتهدَّد **النظام** القائم في المدينة . إن قتل الأب يرشد إلى انتصار الفتى على الكهل . والاتحاد بالأم يترجمُ ، رمزياً ، الاستيلاءَ على الأرض ، السيادة على أرض المدينة .

في قراءته لأسطورة أوديب ، يستخلصُ **كلود لفي ـ ستروس** علاقاتِ التعارُض والتماثُل بين تلك الوحدات الروائيّة الأوليّة ، الوحدات الأسطورية Les mythèmes . مع البنيوية يتّسعُ الحقلُ التحليلي ليشملَ ، خارج المتواليات الأوديبيّة الخالصة ، مُجمَّعاً أسطورياً تندرج في منظومته جملةُ حكايات (قدموس ، **لايوس** والد أوديب ، **لابداكوس** ، جدّه ، أو أبنائه وبناته) . إن إسم **أوديب** معناه الرجل المنتفخة ، واسم جدّه **لابداكوس** معناه الأحدب ، الأعسر ، السير الملتوي . وعليه ، فإن مجمل الحقل التحليلي ينتظمُ ويتركّبُ حول محورين : أحدهما يمثل العلاقات والروابط السويّة أو اللاسويَّة بين الأهل والغير ، وثانيهما يمثّل

العلاقات ، الصحيحة أو المنحرفة ، بين الأجيـال المتعاقبـة داخل السـلالة الواحدة ، الخط السلالي الواحد .

إن الكشف عن هـذه الانحرافـات والالتـواءات يبـرزُ أهميـةَ المسـألـة الكامنة وراء مجمل الحكايات والمرويًّات . وهذه المسألة هي : إلى أي حـد وبأية شروط يمكنُ ، في كل جيل جديد ، أن يسير الابناءُ باستقامةٍ ليبلغـوا مـراتبَ آبـائهم بـدون عنف ، بحيث يـأخـذون مكـانتهم تمـامـاً دون أن يعزلوهم عنها ، ودون أن يتماهوا معهم ؟

9 إيلاف / جماعة جامعة : Communauté

□ عند **أرسطو** يتّصل مفهوم الجماعة المجتمعة في الحاضرة ، بمفهوم **الكليَّة** ، ويتميز عمَّا ذهب إليه **أفلاطون** من نظرة **واقعية** ، بالتشديد على أن وحدة الأفراد تتعلَّقُ بمنظومة من المواصفات والمحمولات ، والترابطات ، ولا تتعلق بجوهرٍ ، لأن الوحدة الجماعية ليست جوهراً مجرَّداً .

أما عند **تونيس** Tönnies فيتعارض مفهوم الجماعة الجامعة الأمة، مع مفهوم المجتمع،وحُجَّة التعارضِ هذا هي القول بأنَّ المجتمع يقوم على فرادة ، فرديَّة المصالح (راجع **هوبس** : صدمة الأنانيَّات) ، وأن **الأمة** ، الجماعة تقومُ على الهُويّة الجوهرية لإرادات متماثلة من حيثُ الأصل والمصير ، دون أن تعي ذلك دائماً . بكلامٍ آخر ، توضع الأمة ، الجماعة ، في سياق التاريخ الارتقائي للبشر ، وتتعيَّنُ من خلال ظاهرة الجماعة الأولى ، جماعة البدء ، البدو groupe primaire ، حيث تكون العلاقاتُ الاجتماعية مُتَشَخِّصة ؛ بينما يوضع المجتمع في أفق المستقبل الذي تعدُنا به الصناعةُ الكبرى بوجهيها الانتاجي والاستهلاكي . في هذا المستوى من تعارض الجماعة ـ المجتمع ، يظهرُ لنا بجلاء الوجه الفكروي (الأيديولوجي) ، لكنَّه لا يقبلُ الخفضَ إلى تعارض الرأسمالية ـ الاشتراكيَّة . وإذا جرَّدنا نظريَّة **تونيس** من ردائها الفكروي ، فسوف تنحصر في قائمة تجمعات تسودُها العلاقات المتحدّية (متّحد عائلي ، متحد إقليمي أو سكني ، مُتّحد لِسانيّ ، الخ .) . ومثالُ ذلك ما دلَّ عليه **الإناسيّون** ، مثلَ ردفيلد Redfield ، من وجود **وحدات جماعيةً** في القرى

الهندية (المكسيك ، غواتيمالا) لا تزال تحملُ آثار الثقافة ما قبل الكولومبيَّة ، على الرغم من تهميشها وإخضاعها لثقافة / ثقافات المجتمع الاستعماري . ولقد شكَّل المتَّحد القروي ،وهو ما يسمّيه دوركهيم المجتمعَ المجزّأ ، مَعْزلاً ghetto وملجأً وملاذاً للسكَّان المُستَعْمرين ، والمعرَّضين لصدمة الامبرياليات العنيفة والمُهَيمنة . وعليه ، لا يمكنُ إنشاء نظرية مُناسبة للجماعة الجامعة ، للمتَّحد ، اعتماداً على اختبار تجمُّعاتٍ مثل التجمّعات القرويَّة .

1 ـ كذلك ليس من المقبول عقلاً إرساء مفهوم الجماعة على مثال المتحد العائلي أو السياسي ، لأن ما هو مشترك بين أفراد العائلة يختلف بطبيعته عمَّا هو مشترك بين مواطني جمهورية (**أرسطو**) ؛ ولأن العلاقات بين الأهل والأبناء ، بين الأزواج ، بين الأخوات والأخوة ، تُظهِر شيئاً آخر مختلفاً في الغالب عن هويَّة جوهرٍ مُلازِمٍ للمشيئات الفردية . وحين نجعل من العائلة « **متحداً** » ، إنما نرفضُ رؤية التأهيل الاجتماعي العائلي بوصفه « حالة ناتجة » ، حادثة (راجع **فرويد** : **الطوطم والتابو** ، أبحاث في علم النفس الجماعي) عن تسوية بين إرادات متغالبة أولاً ، تتقبَّلُ الانقيادَ للقانون الواحد بعدما يتعلم كلُّ من أفراد العائلة أنه لا يملك أية فرصة لاخضاع جميع الآخرين لقانونه الخاص . زدْ على ذلك أنه يمكنُ الكلام عن « عصبيَّة الدَّم » بين الأهل والأبناء ؛ لكن الجامعَ بين الزوجين هوَ **التحالف** (التناسُب والتصاهر) القائم على اختيارهما المتبادل ، أو على انتمائهما إلى جماعات ، زُمَرٍ مرتبطة بروابط التبادل الأُمومي .

2 ـ إن الجماعة لا تشكّلُ علاقة اجتماعية بسيطة وبدئية ؛ فهي في آنٍ : مُركَّبة لأنها تجمعُ بطريقةٍ هشَّةٍ جداً مشاعرَ ومواقف متنافرة ؛ ومُكتسبة ، لأننا نكتسبُ (نتعلَّمُ) المشاركة في الجماعات الإيلافيَّة ،

الجامعة ، من خلال مسار التأهيل الاجتماعي الذي لا يتناهى أبداً ، بالمعنى الدقيق للتناهي والكمال . وهنا نقترح الاستعاضة عن مفهوم الجماعة الجامعة ، بمفهوم التأهيل والإيلاف الجمعي (**لإيلاف** قريش ، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ، القرآن الكريم ،) أي مفهوم سيرورة التجمع Communaulisation إلى درجة التماسك ، التضامن والتوحُّد .

3 ـ إن مَسار **الإيلاف** يتكوَّنُ ويستمرّ من خلال حالات تضامنية ، بدءاً من المتحد الشعوري ، العاطفي والوجداني (**ماكس ڤيبر** : علم الاجتماع الديني) ، مروراً باجتماع زُمرة groupe من المؤمنين حول نبيٍ قُدرةٍ (مترفِّع ومرشد gourou) أو حول مُصلح خُلُقي ، رسول أو مُرْسَل . وهذا الإيلافُ ، هذا النظمُ للمؤمنين ، لا ينفصل على مسارٍ تربوي ، يتحوَّلون من خلاله إلى **صحابة** وتلاميذ يعلّمون ويأتون المعجزات أمام العامة (Mystagogues على حد تعبير ڤيبر) ويلهمون جمهوراً متزايداً من العامَّة . ويمكنُ للإيلاف أن يتشكل في مؤسسة / مؤسسات بالغة التنوُّع ، ويتّصلُ مسارُ الإيلاف الروحي والوجداني أو الخيالي ، بالنسَقِ الاقتصادي ، وذلك من وجهين :

□ هناك جماعاتٌ كثيرةٌ ذاتُ معالم اقتصادية ، إما لأنها تهدفُ صراحة إلى غايات إقتصادية واضحة (رحلة الشتاء والصيف) ، وإما لأنها خاضعة لإكراه اقتصادي .

□ هناك تجمُّعات اقتصادية هي بالمعنى الدقيق للكلمة متَّحدات : العائلة وحدة إنتاجية / وحدة استهلاكية ، ترثُ وتُورِّث .

4 ـ أما **الجماعة العلميّة** فإنها تسمحُ لنا بإدراك طبيعة الأهداف التي تقترحُها بعض المتّحدات أو تفرُضها على أعضائها . فهي لا تقوّم فقط بعضَ الغايات ، مثل ازدياد المعارف أو نشرها ، ولا تقوم فقط على نظام

قيم ، بـل تقومُ أيضـاً على علم الـواجب Deontology خُلُقياً أو أدبيـاً ، بحيث تفـرضُ ، بالإكـراه وبالعقـوبة عنـد الحـاجـة ، بعض الأحكـام أو الطُرُق . فكلُّ من ينقل عن زملائه دون ذكرهم ، يتعرَّض لخطر الطرد من « جمهورية العلماء » . وإن شروط القبول والطرد تجعل من هذه الجماعـات تجمّعات مغلقة نسبياً .

إن المجتمع هو منـظومة جمـاعات ، إيـلافات : يحق فيهـا لكل زمـرة إنشاء متّحدها دون أنْ يتضرَّر المجتمع نفسه ، ويتعرَّض لمخاطـر الانقسام إلى متّحدات فرعية ، دينية ، طائفية ، اثنية ، اقتصادية ، سياسية الخ .

10 پان : Pan/ Panique

□ في المجال الرّعوي، يبرز معطيان رئيسان: الجبل (Oras) والزراعة (agras). الأخيرة تعني الأرض المكشوفة، الريف البعيد، الأرض المشغولة. أما **پان** فيتمثّل في صورة كائن مختلط، مزدوج الشكل (dizôs)، مزدوج الطبيعة (diphuês). وصار پان في الفكر الفلسفي اليوناني (افلاطون) مثلاً للازدواج والالتباس، أي أنه يعني لغةً « الصحيح والفاسد معاً». ودلالته الأسطورية إنه الكائن المرعب الذي يلقي الرعب والهلع (Panique) في النفوس. ومن مظاهر **التلبيس** (La Panolepsie) السلوكُ الوظيفي المنحرف الذي يمكنه أن يتراوح بين الخور والسعار الحيواني. أما أسطورة الحوريّات اللواتي يخطفن الفتيان فمؤدّاها نشوء حالةٍ غامضة تسمّى (La nympholepsie) أي الخوف من هذه « الآلهة المُرعبة» - إنها مرعبة بسبب الخوف الذي يستولي على كل من يُصادفها؛ وهذا الخوف يجعل الانسان خائفاً من الجنّيات. وخوف الانسان من هذه الجنيات يتّصل بتجربة الهلع (Panique) ويتجاوزُها في آن.

11 بداوة/ بداهة : Nomadisme

ما البداوة ؟ إنها المُبادهة ، المبادأة ، المبادرة . والبدوُّ هم المبتدئون ، البدهيّون . المبادرون . وبهذا المعنى ، نجدُنا في كل عصر وجيل ، بدواً نتعاقب على بدو ، وكأن الحضارةَ بدوٌ من بدْو ، والتاريخ تناهي المبتديء وبدء المنتهي . لكنْ أي بدوٍ وأيّة بداوة ، في أية حضارة ، وأي تاريخ ؟ إن الفكرَ البدوي ، الفطري ، الطبيعي ذو صلة وثيقةٍ بقاعدته الأرضيّة وببنائه الاعتقادي الذي يرسم اجتماعهُ على شاكلته (وكل تغيُّر في إتصال البداوة بقاعدتها وبنائها يُشكِّلُ مأخذاً من مآخذ التحوُّل والتطوُّر ، ومدخلاً إلى نمط تحضُّري مختلف نسبياً ، في تاريخ صُنعي وافتكاري متجدّد) .

1 . من المفيد أن نلاحظ أن **البداوة ظاهرة عالميّة** ، غير مستنفدة في حقبة تاريخية (حتى العقبة الصناعيَّة هي بداوةُ **الحدّاد** ، بينما تمثل الحقبة الزراعيَّة بداوة **الفلاَّح** أي إتصال الانسان بالأرض والماء) ؛ وأنَّ بدو العالم يجمعهم موقفٌ مشترك في مواجهة العالم الخارِق والأديان . ومن المفيد أيضاً أن نبادر إلى تحديد الإطار المرجعي الصالح لدرس أسطوريتهم ، وإتصال فكرهم الأسطوري بالواقعة الدينية (الاعتقاد الأخروي ، مقابل الاعتقاد السياسي في عصرنا) .

2 . هل هناك مفارقة قاطعة بين الفكرويّات البدويَّة والحَضرية ؟

للبدو الرعاة رؤ يةٌ واقعيَّة للعالم ، الأمر الذي يجعل حياتهم الاحتفالية بالغةَ التواضُع . فهم يتعاطون العرافةَ والكهانة بكثرة ، إلاَّ أن

الشعبذة قليلة الشيوع في اجتماعهم . وديانتهم أشدُّ ارتكازاً على الفرد منها على الجماعة ؛ ويبدو ، أخيراً ، أن هيكلهم الاعتقادي يحتوي عدداً كبيراً من صُور الآلهة (الصور ظاهرة مألوفة كثيراً لدى المزارعين والفلاَّحين) . وإذا كان البدويّ قليل الاكتراث بالدين ، وإذا كان يلتجيءُ إلى الظواهر الخارقة إلتجاءً حكيماً ، فلا يعني ذلك أن مجتمعات البداوة هي مجتمعات دنيوية ، لا دينية . ومثال ذلك أن **علم الهيئة** لدى البدو الرعاة في الشرق الأوسط ، ينزع إلى استعارة العبارات الإسلاميَّة ، وأن الأساطير البدويّة تبرزُ في المُقام الأول **البطل الثقافي** (الشّاعر ، العرَّاف ، الكاهن الخ) الذي يصوِّرُ الناسَ وعاداتهم ، يوقدُ النَّارَ ويحفظُها ، يُعلِّم الفنونَ والتقنيَّاتِ ، ويرعى الطبيعة وحيوانها . ومما يستحقّ التشديد أن الأبطال الثقافين ، في علم الهيئة الكونية ، ليسوا من الآلهة ، بل هم **عقولٌ مبدعة** لا تتدخَّلُ في شؤون البَشْر ولا تقامُ لها الطقوسُ والعبادِاتُ . بكلامٍ آخر ، الأبطالُ الثقافيّون ، في مجتمع البداوة ، ينتمون إلى العقيدة الوجوديَّة ، لا إلى العقيدة العُرْفية/المعياريَّة . وبحكم انتمائهم هذا ، ستكونُ المعرفةُ وجوداً أكثر منها قاعدةً أو معياراً أو مقياساً . ويتبدَّى ذلك من خلال مسلكهم في مواجهة الأسطورة أو الخوارق أكثر مما يتبدَّى من خلال مضمونها ؛ وانطلاقاً من هذا المسلَك ستبدأُ بالظهوْر مُشيراتُ فكرٍ خاصٍ بالبدوّ .

3 . أن البدويّ ، أكانَ صائداً ـ جامعاً للنبات أم كانَ راعياً ، لا يفرضُ **ثقافته** على الطبيعة ، مثلما يفعلُ الحَضَري . فالحراكُ والجريانُ/السيلانُ في الجماعات ، والمجتمعات اللامركزة أو بالحري المجتمعات المتعدّدة المراكز ، والسواسيَّة ، والاتصال المباشر بالطبيعة : هذه هي الأقطابُ التي ستؤثر على فكرويَّة البدو وستنعكسُ في تمثلاتهم الجماعيَّة وطقوسهم . أما موقفهم الخاص من الخوارق والعالم الرّمزي ،

فيتدبّره فكرٌ بدوي ينتسب إلى **الفكر الفطري** ، الطبيعي La Pensée sauvage ، لكنّه يحتفظُ بسماته الخاصة المميَّزة لـه عنه . فالفكر البدوي ينتظم حول أساطير ومعتقدات دينية واجتماعية خاصة به ، كفكرٍ متحرك يجمعُ بين الثبات والحركة والسيلان ، بين السوِّي والمنتظم .

12 بِنية / بنيويّة : Structure/ structuralisme

□ تعني **البنية الاجتماعية** تماسك المؤسسات الاجتماعية وإنسجامها (تعريف موردوك Mrudock) : وبوجه أعمّ تعني البنية ، عند الوظيفانيّين والبنيويّين ، النماطة أو **بناء النمط** ارتكازاً على المقومات التالية : 1 وضع قائمة بالمتغيّرات الهامة 2 ـ البرهان على أن هذه المتغيّرات تمتاز بترابطات داخلية قوية أي مُنبنية/يعني موزعة بطريقة غير عشوائية .
3 استعمال هذه الترابطات الداخلية لتوزيع الأشياء المدروسة على أنماط أو أصناف .

1) أما مصطلح **البنيوية** (نسبة إلى البنية) فقد راج استعماله منذ الستينات في العلوم الاجتماعية الفرنسيَّة ، وفي أصلها تبدو البنيوية كأنها محاولة منهجية (طرائقيَّة) لتعميم فوائد الثورة « البنيوية » على علوم اجتماعية أخرى (من اللِسانة إلى الإناسة مثلاً) . فقد كان فقه اللغة الكلاسيكي متوجّهاً بشكل خاص نحو **الوصف التاريخي** للغات على اختلاف تراكيبها . وكانت اللِسانة البنيوية Linguistique structurale تأخذ على عاتقها تحليل « بناء » اللغات (ومثال ذلك الصِواتة/علم الأصوات الكلاسيكي/التي كانت ترمي إلى تعيين الصواتات أي الأصوات الأوليّة في اللغات ، وإلى وصف تطوّرها الزمني وتغايرها بين منطقة وأخرى) .

2) أن التحليل البنيوي يرمي إلى تبيان تكوُّن البنية/أي مجموعة العلاقات المميزة للغة مثلاً ، أو مجموعة المؤسسات المميزة لمجتمع ما/بمعنى أن هذا المجموع يجب تحليله بوصفه تركيبة غير عشوائية مؤلفة

من جملة عناصر ، وليس من السهل نقل التحليل البنيوي من حقل اللِسانة إلى حقل الإناسة . لقد اصطدم الإناسيّون ، حتى ظهور أبحاث **كلود ليفي ـ ستروس** ، بالعقبة التالية : كيف يمكنُ الإحاطة بتنوُّع أحكام تحريم المُنكر (زنا الأهل Inceste) ؟ اقترح ليفي ـ ستروس لحل الألغاز الكلاسيكية في حقل الإناسة ، تبنّي طرائقيّة مماثلة لطرائقية الصِواتة التركيبيَّة ؛ ودأب على البرهان أن منظومات الأحكام التحريميَّة والتحليلية الخاصة بالزواج في المجتمعات القديمة هي حلول خاصة لمسألة عامة : توفير تبادُل النساء بين الأجزاء المكوّنة للمجتمع .

3) اصطدمت نظرية كلود ليفي ـ ستروس بعقبات جدِّية. فأشار/ هومانز G. Homans إلى طابعها الغائي أو الغرضي (فقواعد الزواج **وظيفتها** تأمين تضامن الجماعة). ومع ذلك فلا بد من التنبيه إلى أن « الثورات البنيوية» في حقلي اللسانة والإناسة أدّت إلى ظهور ابتكاراتٍ طرائقية تتخطى نطاق علم الأنام (الاتنولوجيا) واللِسانة. وعليه، فإن أعمال **تشومسكي** Chomsky وليفي ـ ستروس **وويل** Weil **وبوش** Bush حول الصواتة البنيوية وعلاقات القرابة، إنما تستخدمُ عُدَّة أداتية رياضية رائدة ومجُدّدة اسهمت كثيراً في الالتفات حولها وفي اشتهارها.

4) إن **البنيوية** (ليس بالمعنى الذي ذهب إليه **بياجيه**، معنى « التحليل البنيوي»، وإنما بمعنى **الإنزلاق الغيبي** انطلاقا من التحليل البنيوي) هي حركة أفكار انفلاشيّة تنامت في فرنسا بشكل خاص. لماذا؟ **أولاً**، لأن انحطاط الوجودية في أواخر الخمسينات ترك المجال مفتوحاً أمام زيّ فلسفي جديد، بحيث أن كل باريس الفكرية كانت تبدو وكأنها تطالب بأزياء فلسفيّة جديدة؛ ولأنه لا توجد بنية معادلة لكل باريس الفكرية لا في إنكلترا ولا في إيطاليا والمانيا ولا حتى في الولايات المتحدة (**كلارك**، مثلا). **وثانيا**، لأن البنيوية كان يمكنها التبرُّج بالسمعة العلميَّة

التي كانت تتمتّع بها اكتشافاتُ اللسانة والإناسة خلال فترة من الزّمن. وأخيراً، لأن عدداً من الكتّاب الموهوبين استطاعوا إنشاءَ توليفات لفظيّة حاذقة، فأعادوا، بلغة بنيوية، تأويل النصوص «**المقدسة**» التي خلّفها فرويد وماركس ونيتشه وسواهم. وإذا كانت **البنيوية** اختصاصاً محلياً لم ينتشر في الخارج أبداً، إلا بوصفه «صرعة من صرعات الثقافة الفرنسية»، فإنها تمثّل في أشكالها الغيبيّة إرتكاساً فكرياً.

13 تأثير: Influence

□ في المعنى العـام يمكنُ تعريف « **التـأثير**» مثلما نعـرّف أي شكل من أشكال الفعل المؤثر المفعُول. وعليه فإن التأثـير يدخـل في نطاق عـلاقات النفوذ والسلطة. فالمؤثر هو النافذ، القادر بالفعل على تغيير فعل الآخـر في الاتجاه الذي يختارُه له. ويمكن اعتبار التأثـير بمثابـة شكل خـاص جداً من أشكال النفوذ/ السلطة، مستمدّ بشكل اساسي من **الإقناع**.

14 تأهيل اجتماعي/ تنشئة : Socialisation

□التشارك الاجتماعي، الدخول في علاقة اجتماعية، التأهيل، التنشئة الاجتماعية: كلُّها مفاهيم ترشدنا إلى التاريخ الالتباسي لاستعمال مصطلحات Vergesellschaftung, Socialisation, Socialization في العلوم الاجتماعية الكلاسيكية منذ ظهور كتابي سوفر لاند Sutherland، وفودوارد Woodward عام ١٩٣٧. ويدلّ هذا المفهومُ على استيعاب الأفراد في الزُّمر الاجتماعية. وهو، رغم حداثته، يصفُ إشكاليّة كلاسيكيّة في علم الاجتماع، ومركزية عند دوركيم.

1) صار مفهوم **الاستيعاب الاجتماعي** من المفاهيم الرائجة حالياً؛ فهو يعطّي الدراسات التي تتناول مختلف أنماط تعليم الفرد، لا سيما في سن الشباب (التعاليم اللسانية، المعرفية، الرّمزية، المعيارية/ العرفيّة، الخ). ويسعى بعض هذه الدراسات إلى وصف مراحل بعض المسارات الأساسية في التأهيل الاجتماعي، المرتبطة بالثقافات وبالمساقات الاجتماعيّة الخاصّة.

2) مع تشعّب الدراسات الخاصة بأنواع التأهيل الاجتماعي، ظهرت وتأسست بشكل متفجّر علومُ **الاختصاصات** داخل هذا العلم الاجتماعي، ومنها:

* علم **التأهيل الاجتماعي السياسي** الذي صار موضوعة بحثية مميّزة.

* علم **تأهيل الزّمر الاجتماعية** (الطبقات الاجتماعية، الفئات المهنية ـ الاجتماعية، الجنسين)، (اللغة النخبوية واللغة الشعبية، راجع أبحاث برنشتاين حول علاقات التبعية والتنسيق).

3) هنــاك مئـات الــدراســات العلميــة الاجتمـاعيــة التي تــدّعي الاختصاص في شؤون التأهيل/أو الترشيد الاجتماعي ، وليس من فـائدة تُرجى من وراء استذكارها ، لعدم تماسكها المنهجي والنظري . لهـذا يبدو من الأجـدى الوقـوف عنـد مسـألتـين هـامتـين متعلّقتـين بمسـار التـأهيـل الاجتماعي ذاته :

- **أولاهمـــا**: مـا هـــو التمثُّـل الأنسب والأقــوم لمسـارات التــأهيــل الاجتمـاعي، وهل يمكن جـوهريـاً تصوُّرهـا كأنها **مسـارات اشتراط** يُمكن للفـاعل الاجتمـاعي، تحت تأثـير محيطه ومُنـاخه، أن يسجّـل **الاجـابـات** ويستنبطها، بحيث تكون هي الاجابات المناسبة للرّد على مختلف الأوضـاع التي يمكنه مصادفتها؟

- **ثـانيتهما**: مـا هي حصّـةُ مؤثـرات التـأهيـل الاجتمـاعي في تفسـير الظواهر الاجتماعية؟

بالنسبة الى المسألة الأولى، يبدو التأهيل الاجتماعي كـأنه ضـربٌ من ضروب **الترويض** أو السيـاسة (تـربية الـولد) التي يُصـار من خلالهـا إلى جعل الفتى يستبطنُ المعايير/ الاعراف والمواقف والأدوار والمعـارف وحسن التصرُّف (آداب الحياة) التي ستشكل نوعـاً من البرنـامج المصمّم ليـوضع لاحقاً موضع تنفيذ آلي نسبيـاً. والجديـر بالـذكر أن هـذا التصور للتـأهيل الاجتمـاعي ماثـل في جزء كبـير من الأدبيّات المـوضـوعـة حـول التـأهيـل الاجتماعي .

ويقـابل هـذه **التنشئة التـرويضيـة** ، **تنشئةُ تفـاعليَّة** نجـد تـطبيقهـا النموذجي في أعمال **بياجيه** المتخصّصة في **الحُكم الأخلاقي** . ويبـدو مسار التنشئـة التفاعليـة أكثر واقعيَّـة ومرونـة من مسار التنشئـة التـرويضيـة / الاشتراطيّة / ، للأسباب التالية :

أ) لأنه في المُقام الأول يسمحُ بتصوُّر التأهيل الاجتماعي بوصفه مساراً تكييفياً : ففي مواجهة وضع جديد ، يتوجَّه الفرد بموجب موارده المعرفيّة ومواقعه المعيارية الناجمة عن مسار تأهيله الاجتماعي ذاته ، إما إلى إغناءِ موارده المعرفية تلك وإما إلى تبديل مواقفه المعياريَّة .

ب) لأن نموذج التفاعل لا يتلازم فحسب مع فرضيَّة **الحدود القصوى** الأساسية ، القائلة بأنَّ الفرد يسعى في وضع معين إلى تكييف سلوكه على أفضل وجه مع خياراته المفضَّلة ومع مصالحه كما يدركها ، بل يسمح أيضاً باستيعاب هذه الفرضيَّة وتضمّنها .

ج) لأنه في نطاق نموذج التفاعل من الأيسر - والأهم - الإحاطة بـ **درجة استبطان** التركيبات المعرفية والمعيارية الناجمة عن التأهيل الاجتماعي .

د) يسمح نموذج التفاعل بتمييز العناصر المُستبطنة وفقاً **لسلطتها الإكراهية** . فالتأهيل الاجتماعي يُنتج استبطاناً لمعايير وقيم وبنى معرفية وعلوم تطبيقية . ويؤدي بعض التلقينات المعرفية أو البدنيّة إلى اكتساب استعدادات خاصة ، ويؤدي بعضها الآخر إلى السيطرة على أساليب إجرائيّة عامة قابلة للتكيُّف نسبياً وبشكل غير متناهٍ مع تنوُّع الأوضاع الملموسة .

هـ) أخيراً ، يسمح نموذج التفاعل بالتفريق بين التنشئة الاجتماعية الأولى (مرحلة الطفولة) والتنشئة الاجتماعية الثانية (مرحلة المراهقة والرشد) ؛ ويساعد بوجه عام على إدراج مسار التأهيل الاجتماعي في نطاق نظري ، هو نطاق **تحليل الفعل** .

15 تاريخانيَّة : Historicisme

□ إن التاريخانيّة بالمعنى الذي ذهب إليه بوبر Popper ، معنى البحث عن قوانين التغير الاجتماعي أو معنى البحث الأكثر طموحاً عن قوانين التاريخ ، ربما تكون غوايةً أو رؤيةً تماثلُ الفكرةَ في عراقتها وقِدَمِها . ولكنّها لم تسُدْ حقلَ العلوم الاجتماعية إلا في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ؛ وهي تقترنُ عادةً بأسماء الكبار ، من هيغل وكونت وماركس إلى ميل وسبنسر ، مروراً ببعض الحركات الفكريّة والمذاهب الفلسفية والفكروية والعلمية (الماركسية ، الداروينية الاجتماعية ، ارتقائية مورغان أوليفي - بريل) .

١ - بالمعنى الحصْري ، يمكن تعريفُ التاريخانية بأنها مُعتقد أو رؤية تقولُ إن التغيُّر الاجتماعي أو التطوُّر التاريخي يخضعان لقوانين تعاقب لا شرطيَّة ، قوانين تمدُّ التاريخَ باتجاه أو معنى (اتجاه التَّيار أو معنى النص ، مثلاً) . في هذه الحالة ، تترادفُ عملياً التاريخانية والارتقائيّة / النشوئيّة . غير أن الفرق بينهما يكمنُ في كون الاستناد للنشوء الإحيائي (المعرَّف بأنه تقدُّمُ التراكيب المعقَّدة) مباشراً في مستوى النشوئيّة ، ومُداوراً في مستوى التاريخانيّة .

٢ - بالمعنى الأوسع ، تتطابقُ التاريخانيَّة مع جُملة النظريَّات القائلة إن التغيُّر الاجتماعي خاضعٌ / إما للقوانين الارتقائيّة / وإما للقوانين التعاقبية (الدوريَّة) / وإما للإنتظاماتِ الإيقاعيَّة / وإما للقوانين الاسترجاعية ، التكراريَّة .

أ) يـذهب نَفَـرٌ من علماء الاجتمـاع إلى أن التغـيُّر ينـطلقُ في بعض المساقات وفقَ إيقاعٍ حقبة طويلة من الجمود تليها حقبة تأزم قصيرة .

ب) ويـذهب نَفَـرٌ آخـر ، مثـل سـوروكـين **Sorokin** إلى أن التغـيُّر الثقافي يخضع لإيقاعٍ ثلاثي المراحل :

- مرحلة « تفكُريَّة » متميّزة بأهمية القيم ما فوق الحسيَّة ؛
- مرحلة « مثاليّة » متميزة بأهمِيَة التصوّرات والتمثُّلات المجرَّدة ؛
- مرحلة « إحساسيَّة » متميزة بالقول إن الواقع « الحقيقي » هو واقع حسي .

إذاً ، **التاريخانية** هي في معناها الواسع سِمَة مميّزة لكل النـظريات التي تدَّعي استخلاص **قوانين** التغيُّر الاجتماعي أو لحظ انتظاماتٍ عامةٍ نسبيّاً ، من داخل التغير الاجتمـاعي ذاته . بكـلام آخر : **التـاريخانيّـة** هي المعتقدُ القائل إن مستقبل أية منظومة اجتماعيّة مُتضمِّنٌ كليـاً في حالتهـا الحاضـرة بحيث أن راصـداً « عالمـاً » ـ حق العلم / كل العلم ؟ ـ يمكنـه من خلال النَّـظر العام / الـواسع في منـظومـةٍ مـا في وقت مـا (ز) ، الاستخلاص الـواضح لتـطورها المحتـوم بين زمـانـين (ز١ + ز ٢) . وهـذا معنـاه أن **التاريخانية** تتضمَّنُ بوجه عام **الفرضية** القائلة إنّ المنظومات الاجتماعيـة قد تخضع لحتميَّةٍ من الطراز اللابلاسي (نسبة إلى لابلاس Laplace) .

٣ ـ إن التاريخانية بمعناها الضيق تتشاركُ والتاريخانيّـةَ بمعناهـا الواسـع (شيمةَ النظريات الدوريّـة التاريخـانية ، فيكـو ، شبنجلر) ، في **المُصادرة** القائلة أن التغيُّر التـاريخي من شأنـه الخضوع لقـوانين مُـطلقة قـائمة عـلى طبيعـة الأُمور . (راجـع : عبدالـرحمن بن **خلدون** ، تعـاقب الأجيـال / **المقـدمة** ؛ أوغيست **كـونت** ، قانـون التعاقب المعـروف بقانـون الحـالات الثلاثة) ..

تدلُّنا هذه الأمثلة على **تنوُّع التاريخانية** : يرى نَفَرٌ من التاريخانيين أن قوانين التطور اللاشرطيَّة مرسومة في الطبع البشري ؛ ويرى آخر أنها تنحدرُ من نزعات محتومة ومرسومة في التنظيم الاجتماعي . وعلى الرغم من هذا التنوُّع ، تتميَّز التاريخانيَّة **بوحدتها** المستمدّة من المُصادَرة القائلة إن التعاقب ضروري ، وبهذا المعنى ، « طبيعي » .

لكن هل ثمَّة معنى لمفهوم **القانون اللاشرطي** الذي تتضمّنه النظريَّات الخاصة بتغيُّر التاريخ ؟ هذه هي المسألة **المعرفية** الأساسية التي تطرحُها التاريخانيّة على اختلاف مشاربها ومذاهبها . والإجابة عنها تبدو سلبية ؛ ذلك لأن نظرية التطور لا تشير ، بأية طريقة ولا بأي معنى من المعاني ، إلى إمكان ووجوب تمثُّل تاريخ الأنواع / الأجناس كأنه ناجم عن قوانين تطور داخل نظام مُغلق ؛ ولأن كل النظريات التاريخانية تؤوِّل المنظومات الاجتماعية كأنها منظومات مغلقة تعمل ، دائماً وأبداً ، في شروط ثابتة . يبقى أن نشير إلى نوع من **التاريخانية المطلقة** يستمدُّه **كارل مانهايم** من **هيغل** ، ويقول : إن أفكار الناس متأثرة بـ « الظرف التاريخي » الذي يعيشونه ، وبالتالي لا يمكن تحليلُ التاريخ من **الخارج** ؛ ومن ثمَّ يجب اكتناه « معناه » « من الداخل » . وهذا يُفضي إلى اعتبار **التاريخ** (أي تاريخ ؟) **وكشف معنى التاريخ** بمثابة مساراتٍ شديدة التصاهر والتضافر .

من الواضح أن رؤيةً كهذه تتضمن بالضرورة أحد موقفين : إما **موقف ريبي** وإما **موقف صوفي** من إمكانات معرفة التغيُّر الاجتماعي وإدراكه .

٤ ـ من المفيد اللفت إلى عدم الخلط بين **التاريخانية** بالمعنى الذي ذهب إليه پوپر (البحث في قوانين التاريخ) وما سُمي بـ **التاريخيّة** Historisme في الموروث الألماني ، وهو عكسُ التاريخانية تماماً : فالتاريخيّةُ هذه تدفع إلى أقصى الحدود نتائجَ التفاهة القائلة إن « الثقافة »

والمؤسسات البشريَّة بكل أبعادها (اللغة ، الفن ، الدين ، الدولة ، الخ .) خاضعة لمتغيّرات دائمة . وإذا كانَ الأمر كذلك ، فإن المؤرّخ لن يدرس سوى فرادات عينية ، وبالتالي سيتخلّى عن البحث والنظر في كل نِظامةٍ بنيوية . حذارِ من مصائد التاريخية والتاريخانيَّة ، أي من لعبة المتحوّل المطلق والثابت المطلق ، لأنهما منافيان لعلم الأمور الثابتة بتحول ، المتحوّلة بثباتٍ منتظم .

16 تبعيَّة : Dependance

□ المقصودُ بالتبعيـة جملة علاقـات متفاوتـة ، مع نـزوع تراكمي إلى التفاقم على الصُعْدان الاقتصاديَّة ، السياسية والثقافيَّة . وغالباً ما يُستعمل مصـطلح « التبعية » لـوَصْف الأوضاع في البلدان المُتنـامية بـالمقـارنـة مـع البلدان النـامية ، أو لتبيـان العلاقـة الانقيادية / الاستتباعيـة بـين بلدان « الأطراف » وبلدان « المراكـز » . وهذا المصـطلح ذو دلالة.فكـرويَّة قـويَّة لإنه يستعمل ، غالباً ، كمرادف لمصطلحي « الاستغلال » و « الهيمنة » .

١ ـ في المعنى المُحـايـد ، تُفيـد « التبعيـة » معنىً أدقّ : **فهي** « جملة علاقات وظيفيَّة » يتّصفُ بها عُنْصُرٌ في منظومـة ، أو يسانـدُها ، بـالتعاون مع عناصـر أخرى أو مـع النظام بـرمّته . مثـال ذلك : **تبعيَّـةُ العارضـين والطالبين** في نمـوذج وهي كنموذج « سـوق التنافس المحض والتّـام » . في هـذه الحالـة الافتراضيـة ، تعني التبعيَّةُ **التكـاملَ** ، **بلو** ، **Blau** ، اقتـرح **تحليل علاقة تبعية** من طراز علاقة الاحتكار الثنائي المتبادل .

٢ ـ لكنَّ التبـادلْ بين أمّتـين لا متكافئتـين ، يبتعد بكـل وضـوح وفي نقـاط جوهـريَّـة ، عن نمـوذج **بلو** . حتى أن نـظريـة **ريكـاردو Ricardo** الشهيرة حول التبادل المتكافىء ، المفيد للطرفين معـاً (النسيج والنبيـذ بين انكلترا والبرتغال) ، تلك النظرية التي شكّلت لأمدٍ طويل قاعدةً / أساساً لنظرية التجارة الحرَّة ، تبدو اليوم موضع سجال ، لأنها تتجاهـل مؤثّرات التبادل على **الاقتصاد القومي** ، بـوصفه كُـلّاً جامعـاً لعدد كبـير من أسواق داخليـة شديـدة التنافـر من حيث حجمها وبنيتهـا وطبيعة المنتـوجات التي يجري تبادلها فيها .

٣ ـ منذ أن يعترف مُنظّرو التجارة الخارجية بأن التبادلَ يتمُّ بين أطراف تنتسب ، كثيراً أو قليلاً، إلى منظومة سياسية ، إلى أمة ، فإن **الترابط** والتوافق يتحوَّل إلى **تبعيَّة** . والواقع أن التبادليّين ، الفرديين أو الجمعيّين ، لهم **مخططات** وموارد ، شديدة الاختلاف والتفاوت . في مطلع القرن العشرين سعى المُنظّرون الماركسيّون إلى وضع تفسير وظيفي **للامبريالية** ، أي لهذا التباعد في التكافؤ بين الدول والشعوب ذات النظم الرأسماليَّة . فالرأسمالية « المتأخِّرة » مقيَّدة وظيفياً بضرورة استيراد موادّ أوليَّة ، وبتصدير رساميل وتكنولوجيات : والحال فإن « التبعية » بين البلدان المصدّرة للخامات والبلدان المصدّرة للرساميل والتقنيات سيزدادُ بقدر ما يجبرُ التركيبُ العضوي للرأسمال والهبوطُ النزوعي لمعدل الرّبح ، الرأسماليّين على الانسياق أكثر فأكثر وراء تصنيع مستهلك لمواد أوليّة ، وعلى البحث في البلدان المُستعمرة عن معدل استثمار للأيدي العاملة لا يتوفّر في بلدانهم الرأسمالية المتطوّرة .

٤ ـ ترافقَ وعيُ التبعية الاقتصادية مع وعي للتبعية الثقافية (الانتداب الفكري والعقلي) التي تمارسها البلدان المستعمِرة على المستعمرات (الحالية ، السابقة ، اللاحقة) . ومعنى ذلك أن بلدان [العالم الثالث] لا تستورد فقط الرساميل والتقنيَّات من أوروبا الغربية وأميركا الشمالية ، بل تستورد منها أيضاً الفكرويَّاتِ السياسيَّة والأنماط الفكرية والأفكار الجاهزة والأزياء والمؤسسات ، الخ . ولهذا ، ظهرت في عشرينات هذا القرن حركات « **أصوليّة** » لاسيما في ميادين الآداب والفنون والثقافات الشعبية والقوميَّة ، ترمي إلى إنشاء هويّة جديدة ، أو استرداد « هوية مفقودة » . وهكذا ، تواجهت في كثير من بلدان العالم الثالث « الثقافات النخبيَّة » المبهورة بالانتداب الفكري الغربي / الغريب ، مع « الثقافات الشعبية » المستندة إلى ذاكرة الشعب ومُعاشِه .

٤ ـ مقاومة التبعيَّة ارتدت في العالم الثالث طابع « العداء للامبريالية » أو « مناهضة الامبريالية » Anti-Innpérialisme ـ . وباتت **نظرية التبعية** عامَّة ومختلفة الألوان في بلدان اميركا اللاتينية وأفريقيا وآسيـا : فهي في آن نظرية تشاؤميَّة وإراديّة ، أخذت في ستينـات القرن العشـرين ترفـع شعار « إنمـاء التخلُّف » الذي يعني أن التخلف صـار « واقعة بنيـانيـة » لا يمكن تخـطّيهـا إلا بـ « قفـزة نحـو الحـريـة » أي بعمليـة ثـوريَّـة (مثـالات : **الكاسترو ية** ، **الماويّة** ، **الغاندية** ، **الناصرية** ، **الفيتناميَّة** الخ) .

٥ ـ إن ما يتسرَّع بعض الفكرويّين بتسميته « تبعية » ليست في الواقع حالة بسيطة ودقيقة ، وإنما هي « جملة مركَّبة من مؤثّرات بالغة التنوُّع ، لا يسهل على التحليل الاجتماعي إقامة الروابط فيما بينهـا » . فالتبعيَّـة حالـة متعلّقة بالنمو والتغير الاجتماعي والتاريخ والحداثة وبالسلطات وطبقاتها .

17

تحديث / عصرنة : Modernisation
(Modernité : حداثة)

□ هذا المصطلح الرائج لدى علماء التاريخ والاجتماع ، ينطبقُ على جملة من المتغيّرات البالغة التركيب التي تطولُ المجتمعاتِ البشريَّة كافةً ، ولو بشكلٍ شديد التفاوت ، وفقاً لأوليَّات الشيوع البالغة التنوُّع (أوروبا الغربية بدءاً من القرن السادس عشر) . وفي الحقيقة ، يمكننا حصْرُ استعمال مصطلح التحديث / العصرنة بالمجتمعات الموسومة حالياً بسمة السير على طريق التنمية ؛ إلّا أن هذا الاستعمال الحصري مُثير للجدل ، لأنه يؤدي إلى السكوت عن أصول حركة انطلقت من « قلب » أوروبا ، مزوّدة بعدد من السمات الذي جعل قبولها في مختلف بلدان « الأطراف » ، قبولاً صعباً ومرفوضاً .

1 ـ في منطلقها الأوزوبي ، تتميَّز **الحداثة** (حركة التحديث والعصرنة) بأنها مسارُ **تعبئة ومُبَايَنة وعلمنة** .

أ) مفهوم **التعبئة** مُجتلبٌ من **ديوتش** Deutsch الذي استخلص عدداً معيناً من المآشير (ج . مئشار : indicateur) التي من شأنها السماح بتقويم يُسرِ وسرعةِ انتقال البضائع والأشخاص والمعلومات داخل المجتمع الواحد (راجع مفهوم الحِراك الاجتماعي : Mobilité Sociale ، وقارن بالتعبئة Mobilisation) . وتعتبرُ مسارات التعبئة الاجتماعية (الحراك الاجتماعي) بمثابة حركات السكان وانتقالات العمالات والمهارات ، وتقلّبات الأفراد بين المواقع والأدوار (في الأصل وفي المكان الجديد) ,

وهي ، بذلك ، تؤثّر على مسالك الأفراد ، خاصة في حياتهم العائلية وكل ما يرتبطُ بها من نشاطات . كان أوغيست **كونت** يعرِّفُ العائلة بأنها

« منظومة علاقاتٍ وروابط بين الأعمار والأجناس » ، وكان يركّز على علاقات الاتّباع / الإلحاق أكثر مما كان يهتمّ بعلاقات التعاون (إلحاق النساء والصبيان بالرجال الراشدين ؛ قوامة الرجال على النساء والصبيان ، ضمن وسط عائلي ضيّق ومُغلق) .

2 ـ أما مفهوم المُباينة Différenciation فهو أقلُّ وضوحاً من مفهوم التعبئة الحراكيَّة ؛ لكنَّه يتميّز بإقامةِ الصلة بين ظاهرتي الحداثة وتقسيم العمل . وإذا كان ثمَّة مُباينة قائمة في المجتمعات السلفيّة / التقليدية بين المناصب والأدوار ، فإن قيامها لم يكُن مشروطاً بالمعايير المعروفة حالياً في المجتمعات الحديثة (الصناعيَّة) ـ

نلاحظ شكلين لمعياريّةالتباين : شكل المُباينة في تعريف المناصب والأدوار استناداً إلى احكام قديمة جداً ومزوَّدة بسلطان القداسة (الإمامة المعصومة ، مباينة سلفيَّة) ؛ وشكل المباينة استناداً إلى المستلزمات والمتطلّبات المُرتبطة بحُسن سير المجتمع . الشكل الأول يسمّيه **دوركيم** « مُباينة آلية » ، والثاني يسمّيه « مُباينة عضوية / وظيفيَّة » ؛ في حين يؤثر **ماكس ڤيبر** وصف الانتقال من السلفي الآلي إلى العصري الوظيفي بأنه عملية ترشيد / تعقيل (Rationalisation) .

3 ـ وعندما يُحكى عن **العلمنة** Laïcisation كمعيار للحداثة ، فإن هذا الحكي لا يعني أبداً أن كل « إعتقاد مذهبي » ، وبالأخص كل اعتقاد ديني قد تلاشى في المجتمع . وعلى هذا الصعيد لا بد من ملاحظتين متلازمتين :

أولاهما : الإيمان بالله المُثيب والمعاقب ، لا يزال واسع الانتشار في المجتمعات الحديثة وغير الحديثة .

ثانيتهما : أن ما يسمّى « **التلحيد المناضل** » في المجتمعات « الشركيَّة » يقومُ على رُكنين قمعيين : ركنُ الإكراه ، وركن الانقياد القهري .

إذاً ، المُراد بمفهوم **العلمنة** من وجهة نظر علم الاجتماع ليس حضور أو غياب أي اعتقاد (أو اللااعتقاد) ؛ وإنما المُراد هو التنبُّه للفصل القائم ما بين الكنيسة (والدَولة) من جهة ، ومؤسسات البحث والتعليم من جهةٍ ثانية . فمسألة **العلمنة** لا تنحصرُ في علاقات الكنيسة بالدولة ، بل تمتدّ أيضاً إلى علاقات **العلم الوضعي** بالكنيسة . لقد تكوَّنَ تدريجيّاً **علمٌ وضعي** في ميدان علم الطبيعة (الفيزياء) وفلسفة الطبيعة ، يمتاز بأسلوبه ونتائجه عن المعرفة العامة وتعاليم الإلاهة (Théologie) . وبالنتيجة صار العلمُ من اختصاص العلماء أنفسهم . وفي الوقت عينه ، قامت علاقاتٌ بالغة التركيب والتداخل ما بين **علمنة العلم وعلمنة السياسة** ؛ وفقد السلطانُ السياسي غطاءه الديني ، وصار وحيداً في مواجهة سلطان العلم .

4 ـ هل ينبغي الخلط بين مسار التحديث ومسار التصنيع ؟ في بلدان أوروبا الغربية ، مسارُ العلمنة متقدّم جداً على مسار التصنيع ـ بوجهيه الرأسمالي والاشتراكي ؛ وفي اليابان لم يؤثر مسارُ التصنيع ، حتى الآن ، على تغيير المعتقدات والمؤسسات والعادات السلفية إلّا تأثيرا بطيئاً وجزئياً . ولكن بقدر ما يكون التحديثُ تغريباً (وقد تغرَّبت أوروبا في القرون الوسطى عن تعاليم الكنيسة **وإلآهتها** ، مختارةً العلمَ اليوناني والعربي) ، يكون الخطر كبيراً على الهُويَّة الثقافية ، على الموروث المعرفي للشعب الذي يُدخل **الحداثة** La modernité على منظومه السلفي .

18 ـ تحليـل نفسي وفلسفـة : Psychanalyse et Philosophie

□ التحليل النفسي علمٌ لا فلسفة : إنـه علم اللاوعي . ومـع ذلكَ أدخلته الفلسفةُ في حقلها بوصفه مشروعاً مختلفاً عن مشـروعها ـ المـوروث كفلسفة فاعل وفلسفة وعي . من هذه الزاوية ، التحليل النفسي يناقضُها لأنه يرفضُ اعتبار الوعي مكوّناً جوهرياً خاصاً بالحيـاة النفسانيـة ، ويؤكد أن الوعي هو صفة بسيطة من صفاتها يمكن وجودها مع صفاتٍ أخـرى كما يمكن انعدامها (S. **Freud:** Essais de Psychanalyse) . هـذا معناه أن التحليل النفسي خاطب الفلسفة مخاطبة علمية انقلابية ، وأن فرويد الذي طمح في شبابه إلى المعرفة الفلسفيَّة لم يتحـوّل فيلسوفـاً ، بل غـدا عالمـاً . فكان فرويد يعتبر انتقاله من الـطب إلى التحليل النفسي معبّـراً عن رغبته القـديمة ، لكنَّـه اختلف مع الفـلاسفـة فـوصفهم بـأنهم « صـانعـوا رؤ ى للعالم » .

١ ـ إن مجهـودات فـرويـد تصبُّ في خـانـة العلم ، لا في خـانـة الفلسفة . لكن بعض الفلاسفة حاولـوا حبسه في تـراث فكري فلسفي ، بينما كان هو يؤسسُ علماً جديداً ويستهل حقـلاً جديـداً ، يشكّل انقـطاعاً عن الفلسفة وقطعاً مع رؤ اها العالميَّة .

٢ ـ لم يتناول التحليل النفسي الفلسفـة كجهاز علمي . والفلسفـة لم تتناوله كعلم ، بل اكتفت باعتباره « نظريَّة ثقافية » يمكنُ قلبها من خـطاب علمي إلى خطاب فكروي (أيديولوجي) . الفلاسفة أرادوا تحويل فرويـد إلى مفكّـر ، مكتشف لوجـود **الرغبـة** عنـد الفـاعـل الفلسفي . وبـذلـك

حصروا التحليل النفسي في صورة **الضابط** (الفاعل الواعي) المكلّف بضبط نفسه لتحريرها وتطهيرها .

٣ ـ أما التحليل النفسي فتكمنُ حقيقته في اكتشافه أن « **الهذا** » «Le ça» يفكّر ويتكلم ، مدركاً نفسه مفكّراً متكلّماً ، وأنه هو هو (أي هو الهذا) . وإن **اللاوعي** هو منظومة ، قضية فعلية ، لا إبهاماً دلالياً . اللاوعي قضية لها مضامينها الخاصة وطاقته التثميرية وقوانينها الوظيفية . وتكمن أخيراً في الانتقال الذي يفرضه اكتشافُ الهذا / اللاوعي على الفاعل من الفلسفة إلى العلم . إن فرويد أحدث **ثورةً علمية** ، قرأتها الفلسفة قراءةً شائهةً .

٤ ـ كان تفلسف الفاعل / الذات معناه الانسحاب من العالم ، إلى **الأنا المفتكر** Le cogito ، هذا العاقل / المعقول ـ كما يقول ابن رشد قبل ديكارت . معناه أيضاً العودة إلى الذات واكتشاف **أناها** بوصفه أصل يقين النفس والعقل . بين المفتكر الديكارتي والفاعل الكانطي (التجريبي والمتعالي) تبرز صورة الفاعل الفلسفي بوصفه « معقول العلم وعاقله » أو « قابل العلم وفاعله » . ومع علوم الإناسة بدأت المحاولات لاستخلاف الفلسفة (راجع ميشال **فوكو** : الكلمات والأشياء) .

٥ ـ تشترك الفلسفة وخليفتها (علم العلوم) في ردّ مختلف مراتب المعرفة والممارسة إلى فاعلٍ واهبٍ للمعنى (فاعل معرفي ، فاعل تاريخي ، الوعي الخ) . والتحليل النفسي لا تعنيه هذه اللعبَة إلّا من وجهِ الإخلال بها : فهو يعتبر أن المواضعة على تركيز مختلف المراتب المذكورة على فاعل مالك / مَلَكي تشكّل مجرَّد **انغلاق تخييلي** ، أو هي نتيجةٌ من نتائجه ، في الفلسفة يبقى **المفتكر** ، الفاعل المعرفي ـ التاريخي هو المرجع المطلق . والتحليل النفسي يقدّم نفسه كنقد لهذه المزاعم التي تدافع عما تسمّيه « مشروع الوعي التام » ، ويطرح « اكتشاف اللاوعي كمنظومة » أو

كـزلزلـة فلسفية مماثلة لتلك التي أحدثهـا « أخـرق » نيتشـه عنـدمـا ألغى مركزية الإنسان (F. Nietzsche: Le Gai Savoir) .

٦ ـ قبـل فرويـد ، تواضعت الفلسفـة على اعتبـار اللاوعي هـو فقط غياب الوعي ، أي ذا دور سـالب . ومع فـرويد بـات اللاوعي إيجـابياً ، فاعلاً فعّالاً في حياة الانسان إن لم يكن أكثر من الوعي فعلى الأقـل مثله . ولقد سعت الظاهرية والوجودية إلى قراءة جدّية لمشـروع فرويـد العلمي ، لكنهما أخفقتا في اكتناه خصوصيّتـه . بكلام مختلف : لقـد غيَّرتـا إشكاليّـة هـذا العلم الجديـد ، وردَّتا مـع **جورج بـوليتزر** مقـولـة فـرويـد « ألهـذا يفكّر » ، وأكّدتـا أن المفكر هـو المحلّل ذاته وليس الحـالم اللاوعي ، ليس « الهـذا » . ومع **سـارتر** ظهـرت مقولـة **غرابـة اللاوعي** (أنـه نتاج رفض الفاعل ، الغريب بالنسبة إلى نفسه) **وتنـاقض قصديّتـه** (معنى / لا معنى في وقت واحد) . إن فرويد يؤكد أن اللاوعي هو « **غريبُ المعرفـة** » وأن غربته متّصلة بظروفه ، ولا يصدر عن الوعي كما يقول سـارتر . ويخطّىء **مرلو ـ بونتي** فرويد لأنه أقنَم اللاوعي ، أي جعله أُقنوماً غيبياً . وأخيراً ، بـول ريكير جعل فرويد واحداً من « شرَّاح الثقـافة » ، يُقـرأ فلسفياً مثـل الفلاسفة الآخرين .

٧ ـ المـراجعات الفلسفيـة للتحليـل النفسي لم تقـرأه كعلم ، بـل كـ « علـم نفس » موضوعُه الفلسفةُ الأولى أو الإناسة الفلسفية (**ولف**) . ومما يلاحظ أن هذه المراجعات أهملت تجارب فرويـد السريـريّة ـ أو العيـادية ـ التي جعلته يبتكر مفاهيمه / الغريبة / الضرورية لتفسـير ما كـان يتكشَّف أمـامه داخـل حقله الاستقصائي . إن الفلسفـة حـاولت إبتـلاع التحليـل النفسي ، بدءاً من أطروحة (الوعي أصل) وصولاً إلى أطروحة (الـوعي غاية) ، لكنها لم تتمكن من هضمها ، لأن موضوعـه الجديـد ليس هذا ، ولا هذه إشكاليته : موضوعه هو اللاوعي ، وإشكـاليته كيف نعـرف هذا

اللاوعي ، كمفتكر آخر ، غير موصول بـالوعي ، غـير متأصـل فيه ، ولا صادر عنه ، ولا منتهٍ إليه .

٨ ـ وُلـد التحليـل النفسي من خـلال انفصـالـه عن أوهـام الـذاتيـة (الفاعل الفلسفي / الفـاعل التـاريخي) ، ولم يكن قصدُه كعلم أن يجهـز على الفلسفة ـ وإذا فعـل فإنـه يسقط في الفكرويَّـة ، ولا يعودُ علماً . ومن جهتهـا لا تستطيـع الفلسفة استيعـاب التحليـل النفسي من خـلال نقـده ومعاقلته ، فتقدُّمه غير مقترن بها ، بل بتجربته العلمية نفسها .

الأهم في نظر فرويد هو نـظريته الخـاصة بـالتحليل النفسي . والعلم يصـح أو يبـطل من خـلال تقـدّمـه لا من خـلال مـراجعـات متكـريـه وقراءاتهم .

19 تخلخل (خلخلة) : Anomie

□ يشكّلُ مفهوم **التخلخل** بؤرة تصوُّرات ، بحيث أننا لا نجد عالماً اجتماعياً ، مثل **دوركيم** ، يستعملها بالمعنى نفسه في كتابيه الشهيرين (**تقسيم العمل** ، **والانتحار**) . فهذا المفهوم له معنى أصلي يدلُّ على حالة غامضة تعرف بالاختلال الاجتماعي أو بالخروج عن المألوف الاجتماعي ، الخروج على القاعدة . وللتخلخل علاقة بالارتهان ، لأنهما يصوّران ، من خلال مرجعين نظريين مختلفين ، فكرة الاختلال الأساسي في ميزان علاقات الفرد والمجتمع . (راجع : دوركيم ، **الانتحار** ، الأنانية والغيرية ، التكافل الآلي والتكافل العضوي ، التخلخل والجبريَّة) . ومما يلاحظ أن دوركيم يرشدُنا في استعماله مفهوم التخلخل إلى مدى تعلّقه بنموذج تبسيطي ومشبوه ، قوامُه الخلط بين المجتمع والتنظيم . وحتى بين المجتمع والجسم . ويوصف منظور **دوركيم** بأنه اجتماعي كلي (ماكروسوسيولوجي) ، في حين أن **مرتون** يستعين بالمنظور الاجتماعي الجزئي (ميكروسوسيولوجي) ، ومردّ ذلك إلى واقع المجتمعين الفرنسي والأميركي ، المختلفين ، من حيث التطوُّر ، والتفكُّر والتقويم . ومن معاني **التخلخل** عند مرتون كون البنية الاجتماعية تحضُّ شريحةً من السكان على « الإبداع » الذي يمكنه ارتداء صورة « انحراف » فردي أو تمرُّد جماعي ، أو تحضهم على « القعود » و « التقاعس » . ويكون ثمة **تخلخل** في حال انعدام الوسائل الشرعية ، المُباحة ، لبلوغ الأهداف المنشودة ، وفقاً للقيم وللمعايير السائدة . في هذه الحالة تظهر دعواتٌ إلى رفض الأهداف والوسائل (التمرُّد والرفض) . وهناك تخلخل أيضاً في

حالات الشك والاشتباه بالأهداف المقوَّمة اجتماعياً (راجع : **بارسونز**) .

أما وجه الشبه بين مفهومي **الارتهان والتخلخل** فكونهما يشكّلان وحدة مفهومية سلبيّة (انتقادية) ، ويرميان في بعض دلالاتهما على الأقل ، إلى قياس المجتمعات الفعلية على نموذج مثالي متميّز بمقولة « الدمج السعيد » للفرد في مجتمعه (راجع : مستقبل الفلسفة العربية ، خليل أحمد خليل : **قياس الشاهد على الغائب**) . إن تباين الشاهد والغائب ، يرشدنا إلى تباين المرغوب المطلوب والمرغوب الممنوع ، وإلى مدى إسقاط حاجة التحقق على بنية المجتمع الحائل دون تحقيق المرغوب . وإذا كان من السهل استعمال مفهوم التخلخل في حقل اجتماعي محدود (الجامعة ، مثلاً) استناداً إلى التطابق أو عدم التطابق بين أهداف الجامعة (إنتاج معرفة جديدة ، تأهيل أطر علمية) وأهداف الجامعيّين : فإنه من الصعب استعمال هذا المفهوم على صعيد المجتمع ككل ، نظراً لكون المجتمع لا يتحدَّد بأهداف مُعلنة ، تصلحُ مرجعاً لمقارنة حاجة الفرد وقدرة النظام الاجتماعي على تلبيتها .

20 تعدُّدية [تعدُّد القوى] : Polyarchie

□ وضع مفهومَ « تعدُّد القوى » العالِمُ السياسي روبر دال Robert Dahl ؛ واسْتقاهُ من مصدرين : كتابات **توكفيل وشومبتر** (راجع : **الديمقراطية في اميركا** ، للأول ؛ ثم **الاشتراكية ، الرأسمالية والديمقراطية** ، للثاني) .

1 ـ توصَفُ النُّظم الكثاريّة بأنها **تعدُّدية** بمعنى أن نُظمتَها الطِباقيّة (Système de stratification) تعترفُ ، صراحةً ، بوجود زمرٍ متعدّدة من المراتب / والمواقع الاجتماعية ـ الاقتصادية التي لا يشكّلُ تنوُّعها ظاهرة ثانوية عابرة / يمكنُ خفضُها إلى ثنائية « الصراع المميت » : « طبقة ضد طبقة » ، « فئة ضد فئة » الخ .

2 ـ تكون النُّظم الكثارية ذوات **أحزاب متعددة ومتنافسة** . وليس للأحزاب في النصوص القديمة سمعةٌ طيِّبة ، لأنها أشبه ما تكون بـ « التحزُّبات » و « الغرضيَّات » و « الشِّيَع » الخ . وفي هذه النصوص ، غالباً ما يوصف الزعماء الحزبيّون بأنهم « مُكاذبون » و « دهمَاويّون » . من هنا ، كان حرصُ بعض علماء السياسة ، من طراز **دال** ، على إبدال مفهوم الكثارية أو تعددية القوى من مفهوم حكم الشعب (الديمقراطية) ؛ وعلى السعي لفهم دور الأحزاب السياسية بدلاً من الاكتفاء بإدانة وجودها .

3 ـ يمتنعُ وجودُ تعدّدية قوى (كُثارية) ما لم تكُنْ حقوقُ الخاصة مكفولةً بالفعل . وهذا معناهُ أن الحريّات العامة ـ حريّة التشارك والتحزُّب ، حريّة الاجتماعات ، حرية الصحافة ـ يجب أن تكون مقرَّرة

شرعياً (قانونياً) ومحميَّةً بواسطة أواليَّات نافذة . وهذه الأواليات ليست حقوقيةً فقط ، إذ يجب أن تُكفل للمواطنين الظروف الضروريّة لممارسة حريّاتهم (توفير البيئة الملائمة لتفتُّح الفرد وحريَّاته) . والحال فإن **الكثاريَّات** هي نُظُمٌ تحدُّ من سلطة الحاكمين بتقييدها دستورياً .

4 ـ يُنتقد مفهومُ الكثارية / تعدُّدية القوى باعتباره قناعاً لـ « ديمقراطية شكليَّة » يمكّنها من إخفاء تواطئها البنيوي مع « مصالح الطبقة البورجوازية » . ويمكنُ في هذا المجال تسجيل الملاحظاتَ الثلاثة التالية :

أ) أن التعدُّديات توّفرُ حماية لـ « المصالح المكتسبة » ، أياً كانت ، بما فيها « مصالح الطبقة المُهيمنة » .

ب) ثمّة مصالح أخرى غير مصالح الطبقة المُهيمنة ، يمكنُ للقوى المعبّرة عنها أن تفرضها سياسياً ، بعد صراع معينً .

ج) أن النظم التعدّدية ليست محايدةً فيما يتعلّق بالصراع بين المصالح ، ولذلك فهي مهدَّدة بالإنفلاش والانفراط إذا لم تحافظْ على وحدة التنوُّع .

5 ـ هل ثمةَ فرص حقيقية أمام النموذج التعدُّدي ليفرض نفسه وكأنه الشكل السَّويْ للتنظيم السياسي في المجتمعات « المُتقدِّمة » ؟

أ) لا يوجد في المجتمعات الصناعية المتقدّمة (المتطوّرة) نموذج واحد للتعدُّدية / الكثارية .

ب) ليسَ من المؤكّد أن الطرائق التعدُّدية ـ مع أكلاف القرار التي تفرضُها على القادة السياسيّين ـ يمكنها أن تستمر في المجتمعات الغربيّة إذا اختلفت الظروفُ اختلافاً كلياً ولأمدٍ طويل . فهناك « **أنظمة استثنائية** » ظهرت في عدَّة بلدان أوروبيّة غربية قبل الحرب العالمية الثانية ؛ وليس من

الممتنع كلياً رجوع تلك الأنظمة أو ظهور أنظمة مُماثلة في حالات الحرب الباردة أو التوترات الداخلية القويّة والمَديدة .

ج) من الحكمة العقلية الافتراض بأنَّ بعض الشروط الاقتصادية ، لاسيما ما يختَصُّ منها بوتيرة النمو وانتظامِه وبتوزيع المداخيل ، يبدو ضرورياً لحسن سير التعدّديات وبقائها على قيد الحياة .

6 ـ أما في البلدان النامية ، (التحوليّة حتى التفجُّر) ، فإن مرحلة التكديس والتثمير الاجتماعي المطّرد (إنشاء خدمات عامة كالتربية والطبابة) تفرضُ على السكان كافةً قيوداً بالغة الشدَّة وتفضي إلى ظهور **المكتبيّة ـ التقنية الإستبدادية** ، غير الملائمة لإدارة عمليّات التفاوض والتسوية داخل المجتمع والدولة .

مع ذلك ، ليس من المستبعد شيوع النموذج التعدُّدي وانتشاره نسبياً خارج الغرب . لماذا ؟

ـ لأن بعضَ مؤسساته الممتازة (كالأحزاب وإدارات الدولة المتوازنة والملتزمة بشروط « الترشيد » المالي والإداري) أخذ ينتشر بسرعة .

ـ لأنَّ عقيدة النظم السياسية التعدُّدية تعتبرُ أن السلطة الشرعية الصحيحة والوحيدة هي التي تقوم على مبدأ السيادة الشعبيَّة المعبَّر عنها بالاقتراع والخاضعة لرقابة مختلف الفئات التمثيلية ، ولأنها من هذا الباب تقدّم لبعض النظم في العالم الثالث القائلة بهذه المبادىء (مع العجز عن تنفيذها) ، تقدّم لها **مشروع تسوية** بين أقاويلها الديمقراطية وممارستها الاستبداديّة .

21 تغالب اجتماعي : Conflit Social

□ التغالبُ حاضرٌ في كل ميادين الحياة الاجتماعيَّة ، لكنه يرتدي أشكالاً بالغةَ التنوُّع . منها الشكل الطبيعي ، والشكل المَرضي ؛ ومنها أهمية التغالب في التغير الاجتماعي ، ودلالة صراع الطبقات (القوى) .

1 ـ يمتاز التغالبُ أولاً بطبيعة **رهاناته** . إذ يمكنُه أن يدور حول توزيع الخبرات النادرة (الممتلكات الاقتصادية ، السلطة) ، وحول القيم ، الأفكار ، وقواعد اللعبة المتحكّمة بنظام التفاعل (كالتنظيم مثلاً) . ومن جهة ثانية ، يتميّز التغالبُ **بتركيبة الرهانات** . فبعض النزاعات يمتازُ بتركيبة **اللعبة التعادلية** ، إذ في نهاية التغالب تكون خسائر أحد اللاعبين معادلة لأرباح خصمه . وهناك أنواع أخرى من التغالب تمتاز بتركيبة **اللعبة السلبية** ، فتكون أرباح اللاعبين الرابحين أدنى من خسائر اللاعبين الخاسرين (مثال : **المبارزة** ، لاعب رابح ولاعب خاسرٌ حياته) . أخيراً ، هناك التغالب ذو التركيبة الايجابية حيث يكون جميع اللاعبين رابحين . ويمكنُ لتركيباتٍ كهذه أن تكون تغالبية (تنازعيَّة) حين تُتاح الفرصة لأحد اللاعبين لكي يسحب الغطاء لصالحه ، وعلى حساب الآخر أو الآخرين . ومثال ذلك نقابات العمال وأرباب العمل المتميّزة غالباً بهذه التركيبة التغالبيَّة . فالنقابة ترمي إلى تحصيل أرفع أجور ممكنة دون أن تنزل إلى ما تحت العتبة التي تتهدّد حسن سير المؤسسة . ويمتازُ هذا النمط من الألعاب التغالبيَّة بميزتين : ميزة تعاونية وميزة تنازعيَّة . فعندما لا يستطيع أحد الطرفين سحبَ الغطاء لصالحه تكون اللعبة تعاونيَّة خالصة (لعبة الأعمى والمشلول) . وتسودُ البُنى الاجتماعية الألعابُ المختلطة ،

حيث تتداخل عناصر التعاون وعناصر التغالب . ويصحّ هذا التحليل على حالة النزاع الظرفي حيث لا يلعب الأطراف سوى جولة واحدة . والواقع أن الألعاب الاجتماعية تتطور على امتداد الزّمن .

ومن شأن هذا البُعد الزمني أن يزيد بالطبع من تنوُّع وتعقُّد التركيبات الممكنة :

ـ بعض الألعاب يمكنه أن يبدأ بمجموعٍ إيجابي وينتهي بمجموع سلبي ؛

ـ وبعض مسارات اللعب يمكنه أن يبدأ بلعبة تعاونية خالصة وأن ينتهي بلعبة تغالبية ؛

ـ أخيراً ، يمكن لبعض المسارات أن يبدأ بلعبة تغالبية وأن ينتهي بلعبة تسالميَّة ، تعاونيَّة .

2 ـ على صعيدٍ آخر ، يمكنُ التمييز بين نزاعاتٍ تنمو **داخل** مؤسساتٍ يحترم اللاعبون قواعد لعبتها (نزاع حسب الأصول) ، ونزاعات تدور **حول** قواعد اللعبة داخل المؤسسة (السعي للاعتراف بحقوق جديدة) . وهناك نزاعات بين النقابات والإدارة تنتقل ، وفقاً للظروف ، من الحالة **الكامنة** إلى الحالة الظاهرة ، وتوصف في آن واحد بأنها نزاعات **حسب** القواعد ونزاعات **حول** قواعد اللعبة .

3 ـ إن النزاعات الاجتماعية تعتبرُ ، نظراً للطابع الاحتدامي ، الدرامي ، الذي ترتديه أحياناً ، ميداناً مميزاً لتطور الفكرويَّات (الفكرويَّة **الشيوعية** ، بيان ماركس ـ **انجلز** وخفض التاريخ إلى تاريخ صراع طبقي ؛ الفكروية الاجماعية ، فكرويّة الاجماع واللحمة التي تعتبرُ النزاعات الاجتماعية ظاهرةً مَرَضيَّةً ، راجع مؤلفات إميل **دوركيم** ؛ راجع مادة **تخلخل** Anomie) . ويواجه علماء الاجتماع هذه الفكرويّات

موضحين أنَّ المنظومات الاجتماعيَّة تتعرَّضُ عادة ، ونظراً لتركيبها وإنفتاحها ، لاختلالاتِ توازن تُشكِّلُ عدداً من « المسائل » للاعبين عامة . واللاعبين السياسيّين خاصةً . وغالباً ما تستلزم المسألة السياسية أو الاقتصادية تقديم « حلول » متضاربة فيما بينها ، حلول يمكن الدفاع عنها نسبياً ، لكنه يمتنع التقرير بشأنها بواسطة النقد العقلاني وحده . ومن شأن وضع شكوكي من هذا النوع أن يؤدّي عادة إلى نشوء نزاعات . وعليه ، فإن خيارات اللاعبين المعنيّين ستنجم عن « حساسيتهم السياسية » أو عن إنتمائهم الحزبي . وعلى صعيد آخر ، لا بد من الملاحظة أن النزاعات الاجتماعية لا تحمل بالضرورة طابع اللعبة ذات المجموع السلبي أو المجموع الإيجابي . يضاف إلى ذلك ، نمطٌ ثالث من الفكرويّات يمكن وسمه بالفكروية الحصْريَّة Idéologie Réductionniste القائلة إنَّ التغالبات الهامة من وجهة التغير الاجتماعي تتعلَّقُ بهذا النمط أو ذاك من أنماط الرهانات الخاصة .

22 تغيُّر اجتماعي : Changement Social

□ هل يخضع التغير الاجتماعي لنموذج جاهز ، مميَّز ووحيد ؟ هذا السؤال الافتراضي شغل الفلاسفة وعلماء الاجتماع ، فذهب **هيغل** ، ثم **ماركس** ، إلى القول **إن التغيّر نتيجة للتناقضات** ؛ وذهب آخرون ، مثل **نيسبت** Nisbet ، إلى اعتباره نتاجاً رئيساً لأسباب خارجية .

1 ـ جرى تفسير **التغيّر** من زاويتين إفتراضيتين مختلفتين : الأولى زاوية القائلين بأن مجمل المجتمعات تتوجَّه ، ضرورةً ، نحو حالة مثالية أفضل ؛ والثانية زاوية القائلين بأنّ التغيُّر هو تراجع ونكوص . يضافُ إلى ذلك أن البعض اتخذوا من بعض المعالم أو العوامل الاجتماعية أسباباً محدِّدةً للتغيُّر : مثل نمو التجارة الدولية (**مونتسكيو**) ، والتنظيم الاقتصادي للمجتمعات (**ماركس**) ، والتطور العلمي والتقني (**كونت**) ، أو الدين (**فوستيل دي كولانج**) .

2 ـ يميل علمُ الاجتماع الحديث ، من خلال صوره العلمية ، إلى الإقلاع عن الفكرةِ القائلة بوجود سبب مهيمن للتغيُّر الاجتماعي ، أي أنه يعترف بتعدُّد وكثرة أنماط التغيُّر : أنماط داخلية ، أنماط خارجية ، وأنماط مختلطة . كما أن مسارات التغير يمكن أن تكون أحديّة الخط أو دائرية ، تكرارية . ويمكن توقُّع حدوث بعضها ، كما يصعب توقع حدوث البعض الآخر منها ، لأنها تكون في إحدى مراحل تطوّرها ، مولِّدةً لمطلب التجدُّد .

3 ـ والحقيقة ، بدأ التساؤل عما إذا كانت « نظرية التغير

الاجتماعي » الرائجة في علم الاجتماع ، لم يتجاوزها التطور العلمي لهذا العلم بالذات ؟ وعليه ، هل يمكن لعلم الاجتماع الإدّعاء بتبني أقوال عامة جداً حول التغير (مسار التغاير ، الصراع الطبقي ، الشكل التطوري للتغير ، الشكل الوحيد ، الدائري ، المتواصل ، المتفاصل ، الخ) ؟ ثم أليس من الأجدى لعلم الاجتماع ، حتى لا يتحوَّل إلى مجرَّد تغطية للأهواء الفكرويَّة ، أن يقتصر مهمته على تحليل مساراتِ تغيرٍ زمنية ووضعيَّة ؟

4 ـ أمام **تنوُّع مسارات التغيُّر** ، يقفُ عالمُ الاجتماع مشدّداً على التفريق بين المسارات الداخلية والمسارات الخارجية ، ممتنعاً عن الخيار بين نظرية داخلية théorie endogéniste ونظرية خارجية théorie exogéniste للتغيُّر الاجتماعي ، متنبّهاً إلى وجوب التحفّظ في تبني النظريات النازعة إلى تقديم التغير (أو اللاتغيُّر) بوصفه محكوماً بـ « البُنى » . إن مثال التغيّر الخارجي نجدُه في أطروحة **ماكس فيبر** القائلة إن **الإصلاح** البروتستانتي إذْ أنشأ نمطاً **أخلاقياً** متزامناً مع تطور المسالك الاستثمارية والادخاريَّة ، إنما لعب دوراً محدّداً في نمو الرأسمالية . وخلافاً لما تقدَّم ، نجد مسارات مختلفة ، هي **المسارات الداخلية** : بعض هذه المسارات يؤدي إلى تبدلات في النظام الذي تظهر فيه ، وبعضها الآخر يؤدي إلى صونه والمحافظة عليه : المسارات الأولى تدعى مسارات **تطورية** ، والثانية تدعى **تكرارية** . من أمثلة المسارات التطورية : نمو المعارف العلمية ، ومساق تقسيم العمل . إلا أنّه لا يجوز إهمال البنية التطورية ذاتها التي تعتبر بدورها حصيلة تضافر مركَّب من العوامل المكوّنة للنظام ؛ وهذا التضافر ليس أبدياً ولا ثابتاً . لهذا فإن مجمل المسارات يصح وصفها بأنها **داخلية ـ خارجية** ، إذا نظرنا إليها وتفحّصناها خلال حقبة طويلة (راجع **الفعل الجماعي**) .

5 ـ من نتائج الإحاطة بالصور المـركَّبة للتغـيُّر الاجتماعي إمـا إسقاط المـوروثات والتقـاليد القـائلة بـأن التغـير يـرتـدي ، بـالضـرورة ، شكـل الانقطاعات المتتالية بعد ظهور النقيضة (المقولة الماركسية) ؛ وإما إسقـاط الفكـرة القائلة بـأن التغير الاجتمـاعي قد ينجم عن « أسبـاب » جوهـرية مزعومة ؛ وإما إسقاط أطروحات « البنيوية » القائلة بـأن المُستقبل متضمِّنٌ في « بُنى » الحاضر . وفي معظم الأحيان نلاحظ أن هذه « البنى » المزعومـة لا تقوم بغير الإشارة إلى عناصر النظام التي قـرَّر « البنيويّ » ، اعتبـاطياً ، إن يمنحها الأولويَّة .

23 تقليد (موروث) : Tradition

□ الثنائي **تقليد** / **حداثة** رائج الاستعمال في أعمال الباحثين الذين يعالجون شؤون الانماء الاقتصادي والسياسي . ويمكن الكلام عن **التقليد** / **الموروث** بصدد عدد من المسالك الاجتماعية الشديدة التنوع والاختلاف ، الممكن حدوثها في مختلف المجتمعات ، الأكثر تقليدية والأكثر حداثة . والسلوك التقليدي يحيلنا إلى كونه مألوفاً ، معروفاً من قبل ، حدث هكذا وما زال يحدث على النحو ذاته . إنه السلوك الخاضع لسلطان الماضي / الحادث (عادة القدماء ، عادة التمثل بما قيل وحدث) ، لآداب الحياة السالفة ، للموروث / المألوف حتى التكريس المعياري .

24 تقسيم العمل : Division du Travail

□ إن تقسيم العمل ، بوصفه تخصُّصاً ، هو ظاهـرة اجتماعيـة ، تهمُّ العالم الاجتماعي بقدر ما تهمُّ العالِم الإقتصادي ـ ذلك لأن إنتاجيَّـة العمل مـرتبطة بتنـظيمه وتـوزيعه ، وعليهـا يتوقَّفُ مقـدارُ التقدُّم الاقتصـادي . والحال ، فإن للمنتجين مصلحةً كُبرى في التشديد على جودة نشاطـاتهم ، ومهارة اختصاصاتهم . ومهارةُ الاختصاص يمكن دفعها إلى أبعد الحدود ، نظراً لأن شكل الاختصاص ودرجتَهُ لا يتعيَّنان بجملة إكراهـات مفروضـة قبل دخول اللعبة .

١ ـ يبدو تقسيم العمل في المجتمعات البشرية ذا توجُّهات تطوريـة / تقدمية ، لأنه يصدرُ عن تركيبات أصيلة ، لا يمكن تحديد مُنتهاها مسبقاً . فبقدر ما يترافقُ هذا التقسيم (التوزيع المنظَّم) مع إنتاجيَّة عمل مرتفعة ، ينتابُ الناسَ شعورٌ بأن التخصُّص هو نتاج الجهد العقلي للانسان الكـادح في سبيل استخراج أكبر إنتاج ، وأعظم ربح ، من عوامل الانتـاج ، ومنها عمله الشخصي . (راجع : آدم سميث ، سبنسر ، دوركيم) .

٢ ـ إلّا أن تقسيم العمـل ليس ثمرة حسـاب ذكي وراسخ فحسب ، بل هو ظـاهرة اجتمـاعية حقـاً ، بمعنى أنها تنبثق وتتجلّى كـإحدى النتـائج المُمكنة لتجابه الناس وتنافسهم في المجتمع . وهذا معناه أن سعي المنتجين وراء أرفـع إنتاجيـة من خلال التخصُّص الأذكى والأعقـل لا يكفي وحده لضمـان تقسيم عمل قـابل للحيـاة . والحقيقة أن تقسيم العمـل هو حـلٌ « مُلطَّفٌ » لمشكلة التنـافس ؛ لكنَّـهُ حـلٌ غـيرُ كـافٍ بـذاتـه ، لإنهاء كـل

مشكلات التنافس . فهو بدوره ينتج من المشكلات التنافسية بين المنتجين المُتخصِّصين ، بقدر ما يحلُّ منها .

٣ ـ إن تقسيم العمل هو ، قبل كل شيء ، **واقعة تنظيميّة** ، أو ظاهرة **تضامنيَّة** ، حسب عبارة دوركيم . ومعناه أنه ليس تقسيماً طبيعياً ، أي ليس ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، ولا حالة فطرية ، بل هو ظاهرة منتظمة ومتناسقة (راجع : **تقسيم العمل الاجتماعي** : التضامن العضوي / والتكافل الآلي) وفقاً لاتّساق المنظومة الاجتماعية عينها . ولهذا ، فلا مناص من وضع تقسيم العمل تحت رقابة وإشراف السلطات المختصَّة بإدارة المسارات الانتاجية والتبادليَّة في المجتمع .

٤ ـ إذن ، تقسيم العمل هو أيضاً تنسيقٌ للمهام ، وفقاً لنظرية تايلور Taylor ولممارسي التنظيم العلمي للعمل . ولقد انتقد جورج **فريدمان** G. Friedmann التايلورية والتنظيم العلمي للعمل ، منطلقاً من إيمان إنساني بفضائل العمل وقيمته . ومهما يكن أمرُ التنازع بين تايلور ومعارضيه من النقابيين والمثقفين ، فمن الثابت أن تقسيم العمل ، المُعقلن والمنتظِم علمياً ، وليس العمل الفطري ، هو الذي شكّل إحدى سمات المجتمعات البشرية ، وهو الذي عرَّضها ، وما زال يعرِّضها لإكراهاتٍ ومخاطر لا يمكن القول إنها أدهى وأشدّ مما كانت ستتعرَّض له في غياب التفريق والتخصُّص .

25 تنظيم [تدبير / منظَّمة] : Organisation

□ التنظيمُ ، عُرْفاً ، هو الترتيبُ أوتدبيرُ وحدة الأمور المختلفة لجعلها أداةً أو **عـدَّةً** تستخـدمُهـا إرادةُ تسعى لتحقيقِ مشـروعٍ مـا . والتنـظيمُ عسكرياً معناه تشكيل زمرة من البشر وجعلها وحدة عسكـرية / أي إقـامة **تراتب** بين أفرادها يجعلهم قـادرين على **التعـاون** في تحقيقِ هَدَفٍ سيشكّـل قاعدة سلوك وفعـل كلٍ منهم ، حتى وإن كـان معنى العمل وحِصيلتـه لا يدخلانِ في وعي الكثيرين منهم .

1 ـ تتـلازم في كل تنـظيم / أو تدبـير / مسألتـا **التعاون والتـراتب** . ومن شروط التنظيم ونجاحه وبقائه قدرتُه على **تحريك** المشاركين فيه .

أ) التنظيم كمرادف للتعاون

في الاجتماع البشري يضطر الناس إلى التعاون (التعاضـد والتوازر) لجعـل عملهم **أفعل** ؛ الأمـرُ الـذي يلهمهم تـأسيس حـدٍ أدنى من **تقسيم العمـل** ، يمكّنهم من بلوغ **هدفهم المشتـرك** ، مع حفـاظهم على مـواقعهم المتباينة وإدائهم أدواراً تتغاير وتتراتب بمقتضى التنظيم ووسائله وأهدافـه . هـذه الصورة تتـرجمُ حالـة البشر ، حـالة زمـرةٍ منهم ، عندمـا لا يكـون هدفهم إشكالياً ، يستدعي دفـع **تعويض** للمشـاركين في نُـظْمةِ العمـل . ولكنَّ الصورةَ تتبدَّلُ عندما يكون الهدف إشكالياً / مُـركَّباً ، بحيثُ يكـون الأكثر إفادة من تحقيق الهدف مضطراً لـدفع تعـويض للأقـل إفادة / هـذا التعـويض يكون شـرطاً للتعـاون اللامتكـافىء . زدْ على ذلـك أن اجتماع الناس على هدف مشترك لا يعني أن الهدف هو « الاختيار الأول » بالنسبـة

إليهم كافةً ؛ وأنّه يلزم لتسوية هذه الإشكاليّة الأولى اعتماد قاعدة التعويض والتوزيع كمفتاحٍ للتنظيم الناجح . وفي كل الأحوال ، يبدو التنظيمُ مرادفاً **للتشارك** أو للشراكة الخالصة . ويفهمُ التشاركُ بأنَّه **عقدٌ** أو مشروعٌ يتعاقد الناس على هدفه ، ويتشاركون لتنفيذه . ويمتاز التنظيم عن التشارك / أو الشركة / بأنَّ **بقاء** التنظيم لا يشكِّلُ هدفاً أوليّاً وحيداً ، وإنما يشكل هدفاً هاماً ودالاً في نظر أعضائه .

ب) التنظيم كمرادف للتراتب

التنظيمُ مجموعةُ بُنى ؛ وللتنظيمات بِنيتُها التراتبية (تراتب الجيش ، تراتب الحزب ، الخ) ، وهي بِنيةٌ سياسيّةٌ تكونُ في وقت واحد **أقليَّة وديمقراطية** . وتتّسمُ التنظيمات بسمة الظواهر السياسيَّة بالمعنى الواسع (ظهور قادة ومسؤولين بإزاء المُنفِّذين) ، بقدر ما تكون التنظيمات تحالفاتٍ وائتلافات . إن قادة التنظيمات ، مسؤوليها أو مدبّريها القائمين عليها ، لا يشكِّلون سوى قِلَّةٍ من مجموع أعضائها ، ولا يمثّلونهم تمثيلاً صحيحاً ومناسباً ، حتى وإن كان تعيينهم مبنياً على القاعدة الانتخابيَّة . إذاً ، أقليَّةُ المُقرِّرين لا تُصطفى في زمرةٍ وحيدة ، نظراً لأن الفرد الذي يُقرِّر لآخر ، ينصاعُ بدوره لقرار شخص ثالث . يُضاف إلى ذلك أن التفريقَ بين القياديّين والمنفّذين ليسَ بالتفريق المطلق ، لأنّ ثمَّة تداولاً مُعيَّناً للمواقع وللأدوار (تبدُّل علاقات التابع والمتبوع / القائد والمنقاد) ولإن القادة تابعون للمنفّذين على نحوٍ مُعيَّن .

2 ـ تُعتبر التنظيماتُ **منظوماتٍ منفتحة** ، بمعنى أن سير عملها لا يتوقَّفُ فقط على شروطٍ داخليّة مثل البِنية التراتبيّة ، وإنما يتوقَّفُ أيضاً على **تبادلات** التنظيم وعلاقاته بمحيطه الخارجي . وتتعلّق هذه التبادلات بـ : تنسيب الأعضاء / أو تعيين الموظفين / أو تجنيد المتطوّعين الخ ؛ وبتوفير

المـوارد الماليـة الضروريّـة لحسن سير التنـظيم . وتتأثـر هذه العـلاقـات بـ « صـورة » التنظيم لـدى الجمهُور أو السلطات التي يكـونُ التنظيم تـابعـاً لها .

وإذا كـان التنـظيم (أو الـراتـوبُ التنـظيمي) منفتحـاً عـلى مختلف محيـطاتـه ، فـإن الأمـر لا يعني أنـه يقفُ مكتـوفَ اليـدين أمـامهـا . إن التبادلات بين التنظيم ومحيطاته تتمّ من خلال نقـاط عُبور إلـزاميّة ، يمـاثلُ بعضُها « المصافي » وبعضُها الآخر « الحواجز » ؛ وهـذه المصافي والحـواجز تنفتح وتنغلق في الاتجاهين .

3 ـ يـظهـر أحيـانـاً ميـلٌ إلى الخلط بـين المسـار التنـظيمي والتنسيقي (تنسيق المهام المُختصَّة) ومسار الترشيـد أو التعقيل . والـواقع أن المسـار الترشيدي أوسع بكثير من المسار التنظيمي ، فلا يمكننا والحالُ هذه اعتبـار جميع التنظيمات عقلانيّة ، واعتبار التنظيم الشكل الوحيد لترشيد أو عقلنة الحياة الاجتماعية. لقد ازداد تركُّب المنظَّمات الحديثـة ، ومع تـركُّبها هـذا باتَ من الصعوبة بمكان توجيهها (تدبيرها ، قيادتها ، إدارتها) عقـلانياً . ومن مظاهر ازدياد تركُّب التنظيمات الحديثة المشيرات التالية :

ـ ازدياد عدد المراتب والفئات ؛

ـ علاقات التنظيم (المنظَّمـة) بمختلف الأوساط (مصـدر الفعاليـات التقنيّة والماليّة والبشرية) ، أخذت تزداد اتّساماً بسمةٍ إشكـاليّة (مثـالها : أن الأهـداف التي ينشدُهـا قادة التنـظيم ازدادت تنافـراً أو صارت « تُحـدِّدُ فوقياً ») ؛

ـ خضوع التنظيم الحديث لمزيد من الموجبات والقيود المتنوّعة ؛

ـ في هـذا السيـاق ، لا يمكن وصفُ قـرارات مسؤولي التنـظيم بـأنها عقلانية / أي مُختارة بمقتضى العقل وحده .

ـ إن التركيب التنظيمي المـزداد تعقيدُه يجعـلُ من الصعب رفع مـوارد التنـظيم إلى حدوده القُصـوى ، وبالتـالي فإن تعقيـد التنظيم يشكّـل حـداً لنموّه ، ومانعاً لتطوّره دون أن تتهدَّد وحدتُه بالذات .

26 ثقافة / ثِقافة : Culture / Culturalisme

□ إن الثقافة المتمذهبة Culturalisme هي من حُدودِ الإناسة. (فالإناسةُ الثقافية والثِقافة يمكن اعتبارهما مترادفين أو على الأقل حدَّين متقاربين كثيراً) ، التي تقبلُ الانتقالَ إلى علم الاجتماع . وإن المنظورَ الثقافي يقومُ على جملة مقترحات وقضايا تنزعُ إلى الظهور في مظهر الإقتران والتدامج . وتأسيساً على ذلك يمكنُ اعتبارُ الثِقافة ، شيمةَ البنيوية والوظيفية ، بمثابة إطار فكري ، **جذر فكري** ، انطلقت منه وتطوّرت نظريّاتٌ وأبحاث خصبة ، وبمثابة **تمثّل فكروي** للمجتمعات (Weltanschaunng) .

١ - تعتبرُ بِنيةُ الشخصية شديدة التبعيَّة للثقافة المميّزة لمجتمعٍ خاص ، والمقصود بالثقافة ، هنا ، **منظومة القيم الأساسيّة للمجتمع** . ومثالُ ذلك مُقترحُ **كاردينر** Kardiner القائل : إن كلِ منظومة اجتماعية - ثقافيّة تقابلها « شخصيَّةٌ منواليّة » - الأنا إستباقٌ ثقافي - ؛ ومقترح **مكليلاند** McClelland القائل بأنَّ بعض المجتمعات تجعل من **الجودة / الكمال** ، أي من حسن الأداء والنجاح ، **قيمةَ مركزية** ؛ بحيثُ تنزع **الحاجةُ الكماليّة** ، حاجةُ الإجادة ، إلى أن تصبح مكوّناً أساسياً لشخصيّة الأفراد المنتمين إلى هذه المجتمعات . وفي هذا المجال ، ينزعُ **الثِقافيّون** من خلال تحليلاتهم الخاصة بالمنظومات الاجتماعية ، إلى تخصيص التأهيل الاجتماعي بدور نوعي حاسم ، إذ من خلاله يتمُّ انتقال القيم الأساسية من جيل إلى آخر .

٢ - ينزعُ كل مجتمعٍ إلى تكوين كلٍّ ثقافي أصيل ، ومثال ذلك أن

مجتمعات متناظِرة من حيث درجة نمـوّها الاقتصادي ، يمكنها أن تكـون متغايرة ومختلفة في العمق من حيث ثقافتها .

٣ ـ تنزعُ **منظومةُالقيم** في المجتمعات إلى التميُّز بقيمٍ سائدة أو جهويَّة وهذا لا ينفي وجود قيم **منحرفة** وقيم **متحوّلة** (**مجتمع التسالُم** الموسوم بالمجتمع **الابوليني** حيث تُناط الأهمية الأساسية بالانسان من ناحية كونه قياساً ، انسجاماً ووحدةً مع الكون ؛ **ومجتمع التغالب** الموسوم **بالديونيزي** حيث يسود نمط التنافس والتفوُّق والعنف) .

٤ ـ تنزعُ ثقافةُ المجتمع إلى الانتظام في مجموعة عناصر متّسقة ومتكاملة . « فالكلُّ هو المطمح الثاني للإناسة ؛ فهذه ترى في الحياة الاجتماعية منظومةً تترابطُ كلُّ جوانبها ومعالمها ترابطاً عضوياً »

(V. Claude **Lévi-Strauss,** Anth. Structurale, p. 399).

(V. R. **Benedict:** Patterns of Culture).

٥ ـ يعيشُ الإنسانُ في عالمٍ رمزي ، مرموزٍ ، من صنعه : فكل واقعٍ هو ، بالنسبةِ إليه ، مرموزٌ ؛ وكلّ الأحكام والتقويمات والإدراكات متعلّقة بالمنظومة الثقافية التي ينتسبُ إليها . وبكلامٍ آخر ، يتمُّ إدراكُ كل « واقع » من خِلال منظومة ثقافية ، فكأن الثقافة هي مقياسُ كل شيء (cf. Ernest **Cassirer; Herskovits**) .

٦ ـ لا مجال لإنكار إضافات **الثِقافة** إلى العلوم الاجتماعيَّة ، لكنْ لا مناص أيضاً من رؤية حدودها الضّيقة :

أ) الإعتراضُ الأول هو بلا ريب أنه في المجتمعات المركَّبة لا يمكنُ التسليم بمفهوم القيم المشتركة ، إلّا من باب التبسيط الكبير ، ومن باب الافتراض فقط بأن هذه القيم تُجرَّعُ للجميع وبمقادير مختلفة ، من طريق التأهيل الاجتماعي . فالحقيقة هي أن الثقافة لا تعطى للأفراد بوصفها

ثقافة مجتمع بأسره ، بل تعطى لهم كتبسيطٍ وترشيدٍ (عقلنة) أنتجها بعضُ الفاعلين الاجتماعيين (علماء دين / مثقفون) أو في أحوال أخرى ، أنتجها بعض شرائح النُّخَبِ الاجتماعية ـ الثقافية . وأما الأفراد فإنهم يخضعون ، بدورهم ، لسيرورات تعليميَّة ، تلقينية ، مركَّبة ، يتوقَّفُ مضمونُها على محيطهم ، المتغاير ، بدوره . لهذا أدخل الثِقافِيّون مفهوم **ما تحت الثقافة** (الثقافة الفرعية ، الجزئية Sous-culture) لكي يميّزوا منظوماتٍ قيميّةً خاصةً بجماعات فرعية ، صغرى (أصغر من المجتمع) ، ولكي يتبيّنوا **المسافة الثقافية** ما بين الجماعات والمتَّحدات داخل المجتمع الواحد (المجتمع المركَّب حيث يتقابلُ وجود الثقافات المحلية مع الكتل الاجتماعية الخاصة) .

ب) من المفيد أن نلاحظ ، من الوجهة التاريخية ، أن **التصوُّر الكلي للمجتمع** هو في جوهره من أصل ألماني ، وسببُه إقدامُ المثقفين الألمان (cf. Ringer) على تطوير متواصل لموضوعة الخصوصيَّة الثقافيّة الألمانية . ومن المفيد أيضاً أن نلاحظ من جهة ثانية أنَّ الثِقافة تنزِعُ إلى استعمال تمثُّل مرفوض لأواليّات التأهيل الاجتماعي : فهي تفترضُ أنِ القيمَ وعناصر أخرى من « المنظومة الثقافية » يستبطنُها الفردُ كما هي ، وتُشكِّلُ نوعاً من البرنامج الذي من شأنه نظمُ سلوكِهِ نظماً آلياً . والاعتراضُ هنا ينطلقُ من القول إن مسالك عدَّة ينبغي تحليلها ، ليس بوصفها نتاجَ اشتراطٍ ما ، وإنما بوصفها نتيجة قَصْدٍ / نيَّة ما . وبكلام آخر ، من الخطورة بمكان المبالغةُ في أثر ونفوذ القيم ، المتناقلة اجتماعياً ، على السلوك ـ فعندما يتبدَّل محيطُ نظامٍ ما ، نلاحظُ في الغالب ظهور تكيُّفٍ سريع بين المسالك والظروف الجديدة ، الأمر الذي يعني أنه لا يجوز أن نغالي بـ « المقاومة الثقافيّة » للتبدُّل ، وأن نعترف بوجودها النسبي في بعض الحالات .

ج) أما الاعتراض الثالث فيدورُ حول مسألة **تماسك** « المنظومات

الثقافيّة » ؛ ويلزم بالدرجة الأولى استبعاد القول بأن كل واقع يمكنه أن يكون رمزياً / مرموزاً . فإذا كان المقصود بذلك أن كل تجربة تتوسّطها منظومة رمزية ، كاللغة أو العلم ، فإن الأمر مسلّمٌ به ، بداهة ؛ ولكن إذا كان المقصودُ ترادفَ الرمزي والخيالي ، وحصر الثقافة في نظام إسقاطي ، فإننا أمام قولٍ فاسد . زد على ذلك أنه لا مناص من التفريق ، إشباعاً لمقتضيات التحليل ، ما بين شتّى العناصر المكوّنة لنظام المجتمع الثقافي : بُنى ، تقنيّات ، مؤسسات ، أعراف / معايير ، قيم ، أساطير ، وفكرويّات ـ فهذه كلُّها تنتسبُ إلى المنظومة الثقافيّة ، من حيث هي نتاجٌ للنشاط البشري . إلّا أنّه من المُستحسن في هذه الحالة أن يضفى الوصف « الثقافي » على مجمل نتاجات الفن **Arte facts** والفكر **Mentefacts** . فلا يمكن خفض كل شيء في المجتمع إلى الثقافة ، إذ خارج هذه الثقافة ، نجد **الواقع الاجتماعي** قائماً بذاته : وأنه لمن الحماقة أن نبالغ بـ « تماسك » المنظومات الثقافية في المجتمعات المركّبة والكُبرى . وإذا واصلت سيرها هذه المذهبةُ الثقافيةُ الثقافيةُ للمجتمع فإنها ستنتج ما يصفه بالانديه **Balandier** بأنّه « تاريخ معاكس ، نقيض التاريخ » **«Anti-histoire»** .

27 جدل / جدليَّة : Dialectique

١ ـ يبدأ مع كانط KANT التاريخ الرسمي لمفهوم **الجدل** بالمعنى الحديث للكلمة ؛ لكن هذا المفهوم اغتنى كثيراً واكتسب دلالةً خاصة إنطلاقاً من فلسفة **هيغل** Hegel **وماركس**Marx ، التي تعني العلوم الاجتماعيَّة مُباشرة . ومما يلاحظ تعدُّد تسميات **مفهومي الجدل والتناقض** عند **هيغل وماركس** : فهذان المفهومان يشيران ـ فضلاً عن إظهار الفوارق بين فلسفة هيغل المثالية وفلسفة ماركس الماديَّة ـ إلى حدْسٍ أساسي في تحليل الظواهر الاجتماعيَّة ، قِوامُهُ أنَّ الفاعلين الاجتماعيِّين يمكنهم ، بحُكم سعيهم وراء هدفٍ معيّن ، أن يساهموا في إحداث حالة **مميَّزة** ـ وربما **مناقضة** ـ للهدف المنشود . مثال ذلك نجدهُ في **جدليَّة السيِّد والعبد** (راجع : Hegel; La Phénoménologie de l'Esprit) حيث يرغبُ السيّد في الحصول على اعتراف العبد به كسيِّد . لكنَّه يعترف في الوقت عينه بآدميّة العبد ، وبالتالي بهويّة السيّد والعبد .

٢ ـ أن مفهوم **الجدل** عند هيغل وماركس خاصةً ، يختصرُ حَدْساً أساسياً وهو أن بعض النُّظم التفاعليَّة تحرّضُ الفاعلين / الممثلين الاجتماعيين على أداء مسالك مولِّدة لعواقب غير منشودة ، وربما عواقب غير مرغوبة من زاويتهم . والواقع أن مفهوم الجدل عند هيغل وماركس ـ وعند **سارتر** ، لاحقاً ـ يذهب إلى ما وراء هذا الحدس الأساسي . فقد أراد هيغل وماركس أنْ يَرَيا في التناقضات (بالمعنى الجدلي) **محرِّكَ التغيّر الاجتماعي والتاريخ** . ومثال ذلك أن هيغل ، ومن بعده **أنجلز** Engels ، زعم شموليَّةَ « قوانين » الجدل وإنطباقها على الطبيعة بالذات .

والحال ، فمن الواضح اليوم أن « التناقضات » ، إذا كانت تلعب دوراً هاماً في التغيير الاجتماعي ، فإنها لا تُشَكل أكثر من حالة خاصة ـ لأن التغيُّر لا يتولَّدُ ضرورةً من **تناقضات** ، ولأن التناقضات ليست بالضرورة مولّدةً للتغيُّر . يُضافُ إلى ذلك أنَّ هيغل وماركس تبنيًا نظرةً إلى التغيُّر والتاريخ جبريَّةً مُفرطة .

٣ ـ وإذا كان المفهوم الحديث للجدل قد ارتبط بشكلٍ خاص بإسمي هيغل وماركس ، فمردّه إلى نجاح الماركسيَّة سياسيّاً . لهذا يحرصُ علماءُ الاجتماع الحديث والمعاصر على اجتناب كلمة « جدل » ، وذلك جوهرياً وبلا ريب ، بسبب **الانمساخات** التي لحقتها خلال استعمالها . وارتدى مفهوم الجدل أرديةً وأشكالاً أخرى ، مثل : مؤثرات التركيب ، مؤثرات التجميع ، المؤثرات الصاعدة ، المؤثرات اللاحدسيَّة ، الغائية المضادة **(Sartre; Contre-finalité)** ـ راجع **مرتون** ، **ڤيبر** ، **ميلار** ، **توكڤيل** . والمُلْفِتُ أنَّ المصطلحات المذكورة ، وكثيراً سواها مثل مفهوم « النتائج غير المُرادة » يجري استعمالها حالياً في علم الاجتماع دون الرجوع إلى فكرة التقدُّم والتقدُّمية . فلم تعد **التناقضات** مُولجةً برعايةِ التاريخ وجعله يتقدَّم أو يتأخَّر . وبالمناسبة ، نجد هذه المفاهيم مرتبطة بفكروية « معاودة الانتاج » ـ وعندئذٍ تبدو « **اليد الخفية** » كأنها مكلَّفة ليس بضمانِ التقدُّم ، وإنما بتوفير الثبات والاستقرار للبُنى الاجتماعية القائمة . ولا يغرب عن بال علماء الاجتماع المعاصرين أن مؤثَّرات التركيب لها دلالة اجتماعية ، وأنها هي أيضاً علاماتٌ / إشارات اجتماعية قابلة للتغير (مِغْيارَة) . فبمستطاع هذه المؤثّرات توليد **تحوّلات اجتماعيّة** ، أو تجميدها ؛ ويمكنها أن تكون مرغوبة أو غير مرغوبة من قبل الجميع ، مرغوبة لدى البعض وغير مرغوبة لدى البعض الآخر ؛ كما يمكنها أن ترتدي صفاتٍ مرغوبة في وقتٍ ، مرفوضة في وقت آخر (راجع : **التغيُّر الاجتماعي**) .

٤ ـ يضاف إلى ذلك أن علماء الاجتماع الحديثين والمعاصرين وَعُوا أيضاً أنّه إذا كان من الضرورة الإحاطة في التحليل الاجتماعي بـ « القوى الاجتماعيَّة » المُغْفَلة وبالمؤثّرات اللاإراديَّة التي تمثّلها مؤثّراتُ التركيب، فلا مناصَ كذلك من الاحاطة بقدرات وطاقات **التدخل الطوعي** في أمور هذه القوى الاجتماعية، الطاقات التي يملكُها **الفاعلون** في كل نظام اجتماعي، وبمقدار متغاير بتغاير الأحوال. إن الناس « لا يصنعون التاريخ فقط دون أن يعلموا أنهم يصنعونه »، بل يملكون القدرةَ أيضاً على تحويل إرادتهم إلى تاريخ.

28 حاجات : **Besoins**

□ يمتاز كل كائن حي بعدد معيّن من الحاجات المعبّرة عن تبعيّته لمحيطه الخارجي . وتلبيتُه الحاجات يعبِّر عنه بالوفرة ، في حين أن عدم تلبيتها يترافقُ مع مسالك **عدائية** تجاه العوائق الفعلية أو المُفترضة التي تحول دون التلبية . والحال ، لماذا تعتبر **الوفرة** حدّاً مأمولاً باستمرار في مجتمعاتنا ، ولا يمكن بلوغُه أبداً ، مما يجعل الوفرة وضعاً غير طبيعي ؟

١ ـ التفسير المعطى لعدم إشباع جميع الحاجات هو **الندرة** ، بدءاً من وصف الطبيعة بالبخل (**مالتيس**) حيث يسبق ازديادُ السكان تزايد الأغذية ، مروراً بوصف الانسان نفسه بالبخل (**روسو**) حيث يحول الانسان ، من خلال هدره موارد الطبيعة ، دون عطائها الكافي ؛ وصولاً إلى القول بتبدُّل طبيعة الإنسان من خلال تقسيمه الاجتماعي للعمل .

٢ ـ إن حاجات الإنسان ليست **ماديَّةً** ، غذائية ، كلَّها . فهي أيضاً **إنسانية** بمعنى أن الانسان بحاجة إلى أنداده ، كمتعاونين وكشركاء جنسيّين . فالانسان ، عند **روسو** ، **مستقل** ، فهو إنسان الطبيعة الذي أفسده التعاون الاجتماعي ؛ وهو بخلاف ذلك عند **هيغل** ، إذ أنَّه لا يعي ذاته إلّا من خلال **التغالب** والتنازع (**علاقة السيّد والعبد**) . الصورة تنقلبُ مع تقسيم العمل وقيام **الملكية** . هنا يدور التغالب حول **نتاج العمل** ، حول تفاوت توزيع المنتوجات (طبقات) : وعليه ، فإن حاجات الانسان ، بدلاً من تعبيرها عن تبعيّته للطبيعة ، للأرض ، إنما تعبّر عن **هيمنة** البعض على الآخرين . وهنا لا بد من الشراكة في الحاجات ، من التأسيس الاجتماعي لإشباعها .

٣ ـ هناك مسار اجتماعي لتكوُّن الحاجات ، يمكن لحظُه إما بالمقارنة البَيْنذَاتيَّة ، وإما بمقارنة جماعة مع أخرى . ويشمل هذا المسار الحاجات **الاستهلاكية** ، والحاجات **المعنوية** . أما الحاجات الاستهلاكية فهي اقتصاديَّة ؛ في حين أن الحاجات المعنوية هي حاجات **حقوقية** : حق الانسان في الإعتراف به ، حقُه في أن يُحبَّ ، وفي أن يشارك في اللعبة الاجتماعية . والحاجات المعنوية الحقوقية هي حاجاتٌ اجتماعية في جملة معانٍ :

أ) إنها حاجات اجتماعية من حيث طريقة تحدُّدها وتكوّنها ، ويتولّى الدفاع عنها منظَّمة أو حركة اجتماعيَّة .

ب) وهي حاجات اجتماعية لا يمكنُ إشباعُها إلاّ إذا كانت المطالبُ المرفوعة مقبولة لدى الجمهور أو لدى السلطات السياسية .

ج) وهي تنشد نظاماً اجتماعياً معيَّناً ينبغي تغييره أو الحفاظ عليه من خلال تطويره (إنشاء مصالح عامة لمواجهة الحاجات المعلنة ، مثل الصحة ، التربية ، السكنى ، الأمن) .

٤ ـ الحاجاتُ الاجتماعيَّة ليست موضوعية ولا صُنعيَّة ، وسببُ ذلك صعوبةُ التطابق بين الاستهلاك الموصوف أو المنشود ، والاستهلاك المتحقق فعلاً . ولكن وصف الحاجات الاجتماعية بأنها غير موضوعية وغير مصطنعة ، لا يعني أنها غير واقعيَّة ، فهي تعبّر عن عادات تبنى تدريجياً وتكتسب شرعيتها بالاستناد إلى المثل أو إلى « الأهواء العامة والمهيمنة » ، (**توكفيل**) .

29 حِراك اجتماعي : **Mobilité Sociale**

□ يدلُّ على حركات الأفراد أو الوحدات العائليّة داخل منظومة الفئات الاجتماعيَّة ـ المهنية / أو داخل منظومة الطبقات الاجتماعيَّة . وغالباً ما يُوصَفُ الحراك الاجتماعي بأنَّه من طراز تعاقب الأجيال (Intragénération : راجع ابن خلدون ، **المقدّمة**) . وحراك تعاقُب الأجيال يدرسُ العلاقة بين المُقام أو الموقع الأصلي للأفراد وموقعهم الخاص في منظومة الفئات المهنية ـ الاجتماعية .

1 ـ نظريَّات **باريتو** حول تعاقُب (دوران) النُّخَب ، تأتي في المكانة نقص الأولى التي خصَّصها علماء الاجتماع لهذه الإشكالية ؛ يليها كتابُ **سوروكين** : الحِراكُ الاجتماعي ، الذي يشير فيه إلى أن كل مجتمع يفرزُ أواليَّات مؤسسيّة مركَّبة ينتقل الأفراد بواسطتها من موقع اجتماعي أصلي (**مُنطلق**) إلى موقع اجتماعي وُصولي (**وصُول**) .

2 ـ بعد الحرب العالمية الثانية ، توسَّع حقل الحراك الاجتماعي ، وتكاثرت الدِّراساتُ حوله : **غلاس** Glass في انكلترا ؛ **كارلسون** Carlsson في السويد ؛ **ليبست** Lipset **وبنديكس** Bendix ، **كاهل** Kohl ، ثم **بلو** Blau **ودونكان** Duncan في الولايات المتحدة الأميركية ؛ **وداربل** Darbel في فرنسا .

3 ـ يعتمد نموذج **بودون** على تحليل **النمط الاحترابي** (**الستراتيجي**) **لسلوك الفاعلين** : إن الأفراد يسجّلون معدل نجاح مدرسي جيد نسبياً ، وفق أصلهم الاجتماعي ؛ كما أن دوافعهم وتحفيزاتهم تتأثر بالأصل

الاجتماعي . ويترتَّبُ على المؤثرات الثقافية للأصل الاجتماعي ، وبالأخص على التباين والاختلاف في منطق الدوافع المنبثق عن الأصل الاجتماعي ، يترتَّب على ذلك كله بعض العِواقب الهامة ، ومنها لا تكافؤ التثمير المدرسي وفقاً للأصل الاجتماعي .

4 ـ تتوافقُ مع هذه المقاربة / المطارحة الإحترابية والمنهجيَّة للحراكِ الاجتماعي ، الدراساتُ التي أجراها **جنكز** Jenkes في الولايات المتحدة ، **وجيرو** Girod في سويسرا ، أو **ميللر ومئير** Müller et Meyer في ألمانيا . وتدلُّ هذه الدراسات على الأمر التالي : إذا كان الأصلُ الاجتماعي يؤثّر على المستوى التعليمي بشكل جاسم ، فإنَّ المستوى التعليمي يؤثّر على الموقع الاجتماعي تأثيراً اعتدالياً ، بطريقة معتدلة دائماً .

30 حركاتٌ إجتماعيَّة : Mouvements Sociaux

□ مصطلحُ « الحركات الاجتماعيـة » مُستعملٌ في جُملةٍ من المعـاني : ١ ـ معنى المسارات / السيرورات البالغة التنوُّع ؛ ٢ ـ معنى الشمول المميّز لأكثر معالم الحياة الاجتماعيـة أصالـةً وإبداعـاً / نشاطـاً . إلا أن **الحركـة الاجتماعية** يمكنُ تشكُّلها حول « **مصـالح** » يدافع عنهـا أو يُحرِّضُ النـاس للتحرُّكِ نحوهـا . ويمكن أن يُعني بالمصـالح : أ ـ بعض المكـاسب الماديـة والمعنوية ؛ ب ـ علاماتُ العداء التي تطولُ المستفيد وتتهدَّد أولاده .

1 ـ يبدأ تاريخُ كل حـركة اجتمـاعيّة بمـرحلة من التحريـك / الحراك التعبوي Mobilisation أو من التجمُّع . والمقصود بالتحـريك : الحـراك الجغـرافي (الهجرات) والحـراك المهني . أمـا المجتمـع الحِـراكي التعبـوي فيمتازُ بتوصيـل فكري أسـرع ، وباتصـالات أكثر عـدداً وحدَّةً حتى بـين الأفراد المُتباعـدين في المراتب الاجتمـاعيّة ، وبتـوجّهات فـردانيّة ونضـاليَّة (شخصيَّة القرار) . ويعتبرُ الحِراكُ التعبوي شرطاً لازماً ، في نظر **ديوتش** Deutsch ، لِظهور الحـركات الاجتمـاعيّة . لكن هـذا الشرط لا يكفي بذاته ، إذْ يلزم أيضاً أن يطوّرُ الأفرادُ المنعتقونَ من العبـوديّات السلفيَّـة ، قدرةً / طاقةً تنظيميّة يتمكّنون بواسطتهـا من تحديـد أهداف مُشتـركة ومن توفير الموارد اللازمة لبلوغ الأهداف المنشودة .

2 ـ من الحـركات الاجتمـاعيَّـة تنبثقُ **الجمـاعـاتُ الضـاغـطة** ، Les groupes de pression ، السيـاسية والاقتصـادية والـدينية . إن حـركـةً اجتماعية كالغانديّة هي حركة **دينيـة** ذات مرمىً سيـاسي ؛ وهي أشبه مـا تكون في سياق الاختبارات الدينية ، **بالحركات النبوئة** (مع التحفظ حول

هذا الوصف المتّصل والمُقتصِر عادةً على النبويّة التوحيديّة) ومهما يكن الأمرُ ، فالغاندية حركة ذاتُ مرمى ديني ، ترتّبت على قيامها نتائجُ سياسية واجتماعيَّة (تكوين الهوية القومية الهنديَّة ، وخلخلة نظام الطبقات المغلقة) .

3 ـ إن عبارة « الحركات الاجتماعية » تبدو التباسيَّة ، لأنها تدلُّ على الجماعات الضاغطة والحركات النبوئية في وقت واحد . والواقع أن هناك عناصر مشتركة بين هذين النمطين من الجماعات والحركات ، ومنها ظهورُهما في فترات تأزُّم المجتمع وإسهامهما في تغييره / أو تدمير نظامه (حالةُ لبنان مثلاً) . ويمكن التفريقُ بين نمطين من الحركات : نمط الحركات الرامية إلى تغيير الأحكام ، ونمط الحركات الرامية إلى تغيير القيم .

بكلام آخر ، يمكنُ التفريق بين حركات مطلبيَّة (إصلاحيَّة) ، وحركات نبوئية / رساليَّة (تغييريَّة) ؛ هذا مع العلم أن هناك عدداً كبيراً من الحركات الاجتماعية التي لا تدخلُ دخولاً حصرياً في هذا النمط أو ذاك .

4 ـ يمكنُ وصفُ الحركات « الموجَّهة نحو القيم » بأنّها حركات تقودُها زعاماتٌ باهرة (غاندي ، مثلاً ، المؤكد أثرُه على جمهوره ومستمعيه) تستمد سلطتها وسلطانها من الوثوق الذاتي ، وثوق الجماهير بزعيمها الرسولي (صاحب رسالة) ، وثوق الجماهير بقضيتها (السلاح الذّري شرٌ مُطلق) . ومما يميّز الحركات النبوئية قَرْنُها الزعامة الباهرة وباليقين الذاتي . لكنَّ هذا الاقتران ليس مستقرّاً ، لأنَّ تماسك عنصريه (الزعامة + اليقين) يتوقَّفُ على قبول الوسَط الاجتماعي وتوفُّر الظروف المؤآتية . إن اليقين الذاتي (الوثوق) لا يكفي وحده لتوفير الالتزام الجماهيري الفعَّال : فهناك أولاً فوارقُ بين التزام القائد المؤسس والتزام معاونيه أو « مناضلي

القـاعدة » ؛ وهنـاك ثانيـاً اختلاف في مـدى المخاطـر التي يلتزمهـا القائـد ومعاونوه ـ ففي المجـازفة الكبـرى يغامـر القائـدُ بمصيره الشخصي ، ومن الصعوبة بمكان الاعتراف بالقائد ما لم يخاطر بنفسه .

5 ـ يتمثَّـلُ البعدُ الـديني للحركـات الأجتمـاعيـة في كـونها تجسِّـدُ ، بمعـدلاتٍ متفـاوتـة ، زعـامـة بـاهـرةً يمكن انحـطاطهـا إلى « اجتـراح معجزات » ، إلى سحْر ، وإلى مُطلقيَّة اعتقـادية قـابلة للتحوُّل إلى تعصُّب وعصبيّـة دينية . إن التـوليفة الـدينية حـاضرة ، حضـوراً كامنـاً ، في هذه الفترة أو تلك من أزمنة الحركات الاجتماعيَّة ـ حتى أولئك الذين يتصرَّفون كحركات ضاغطة ، سعياً وراء مصالح ضيّقة جداً ، إنما يعلنون بكل طيبة خـاطر سعيهم وراء « قيم مُقـدَّسة » . لهـذا ندركُ ، الآن ، لمـاذا ترتـدي معظم هذه الحركات الاجتماعية رداءَ **الـطوباويّـة** (الحركـات الاشتراكيَّـة والحـركات القـوميَّـة) ، رداءَ **الحقَّـانيـة** (حقـوق مـدافَع عنهـا ، حقـوق منشـودة) . إن الحقوق المُفتـرضة تعـودُ في أصـولها إلى ذهنيّـة دينيّـة وإلى ممـارسة جِهـاديَّة (**الخـلاص** بالمعنى الـديني يتـرجم في خـلاص علمـاني : الكـرامة ، تفتـح الشخصيَّة ، الانعتـاق ، التقدُّم ، الـخ) ؛ وتستـوجب تحـريك القـدرات الأداتيّة والـرمزيّـة لتحقيق هذه الحقـوق المنشودة ، كـما تستوجبُ تنسيقاً وربّما تنظيماً سياسياً للارادات المتوفّرة .

6 ـ إن تحليـل الحركـات الاجتماعيـة لا يمكنُ حصرُه في التفـريق بين « حـركات عُـرفيّة » و « حـركات قيميَّـة » ، لأنه يفتـرض ، بخلاف هـذا التفريق القطعي ، النَّظر في تلازمهما وترابطهما الحقيقي .

31 دور : Rôle / role

□ غالباً ما يُعزى مفهوم الدور بمعناه الاجتماعي العلمي إلى **لينتون**، مع أن هذه الكلمة وردت بمعناها هذا، Rolle، معنى الأداء المسرحي عند **نيتشه** في كتابه «العلم البهيج» (الفقرة ٣٥٦): «إن همَّ الحياة يفرض على معظم الذكور الأوروبيين **دوراً** معيَّناً، يفرض عليهم مهنتهم، كما يُقال». وفي نظر عالم الاجتماع، يتضمَّنُ كلُّ تنظيم مجموعة **أدوار** متباينة نسبياً. ويمكنُ تحديد هذه الأدوار بأنها منظوماتُ **إكراه معياري** Contrainte normative أو عُرفي يُفترض بالممثّلين / **الفاعلين** أن يتقيَّدوا بها، ومنظومات **حقوق** متلازمة مع هذه **الإكراهات** / الموجبات. وعليه فإن الدور يحدِّد **منطقة من الواجبات والإكراهات** متلازمة مع **منطقة استقلاليَّةٍ شرطيَّة**. وبما أن الإكراهات المعيارية المتصلة بكل من الأدوار، هي إكراهات معلومة نسبياً في أبسط أحوال الممثلين المنتمين إلى تنظيم ما، فإنها تولّد لديهم ما يسمى **ارتقابات الدور** (Role expectations) التي من شأنها الحدَّ من ريبيَّة التفاعل: فعندما يدخل الفاعل / الممثل (أ) في تفاعل مع (ب)، يرتقبُ كلٌ منهما أن يتصرَّف الآخر ضمن الإطار المعياري الذي يحدّده له دورُه.

1) لمفهوم الدور اهميّتان: الأولى على صعيد التحليل الاجتماعي العريض، والثانية على صعيد التحليل المجهري. إنه مفهومٌ أساسي في علم اجتماع التنظيمات والأسرة. ومع ذلك، لا بد من الملاحظة أن الاكراهات المفروضة على أفراد تنظيم ما بحكم تعريفها لدورهم، هي إكراهات أساسية في تحليل سلوكهم، لكنها لا تكفي لتعيينه وتحديده.

ففي الواقع ، تنطوي الإكراهات المعيارية على شيء من الغموض واللبس واللاتعيين يكفل للمثل / الفاعل هامشاً من حرية المناورة يستطيع من داخله أن يطوّر سلوكاً استراتيجياً . وقد لاحظ **غوفمان** Goffman أن الشخص الذي يؤدي دوراً يعترفُ بوجود **مسافة** (قابلة للتغير بمقتضى الأحوال) تفصل بينه وبين دوره . ومن جهة ثانية ، شدَّد **بارسونز** Parsons على « تباين » الإكراهات المعيارية المتّصلة بالأدوار . ونوَّه **مرتون** بـ « ازدواجيَّة » الإكراهات القيميَّة .

2) أن تباين الأدوار وازدواجها القيمي هما السمتان العامتان لكل نُظمة ادوار . وأن هامش الاستقلالية الذي يتضمَّنه تباين الأدوار وازدواجها ، يولِّدُ **مؤثّرات منظوميّة Effets de système** شدَّد عليها علماء اجتماع التنظيمات كثيراً .

3) أما المتغيّرات النموذجية **Pattern variables** الشهيرة التي وضعها **بارسونز** فتسمح بدورها ، بوضع **نِمَاطة** Typologie أدوار مفيدة ، كما تساعد في الوقت نفسه على تبيان أهمية مفهوم **الدور** في تحليل بعض القضايا المرتبطة بعلم الاجتماع العريض ـ اللامجهري . والجدير بالذكر أن **متغيّرات بارسونز** الأربعة هي :

أ) متغيّر **الدور الشمولي** (دور موظف المصرف) ؛

ب) متغيّر **الدور الخصوصي** (دور الأقرباء : البنت والابن مثلاً) ؛

ج) متغير **الدور المتخصِّص** (دور موظف المصرف متخصّص بالعلاقة المالية مع الزبائن) ؛

د) متَغيّر **الدول المنفلش** (دور الانفلاش في العلاقة الأُسرية) .

4) أما من وجهة **تقسيم العمل** الاجتماعي ، فيُعتبر الدور من النمط

الشمولي ـ المتخصص ، المحايد عاطفياً ، والمتّجه نحو التحقُّق والإنجاز ؛ في حين أن الدور الخصوصي ـ المنفلش هو دور مرسوم ، محدَّد بحدود علاقات القرابة ومحورة الأنا حول مصالحه الذاتية المباشرة .

5) إن الفرد ، بخلاف ما يقترحه **بارسونز** ، يتّجه عموماً وبشكل متزايد إلى تكوين مادة علم الاجتماع غير القابلة للخفض أو الانحصار ، وهذا الأمرُ ناجم عن الواقعة التالية : إذا كان بالامكان اعتبار المنظمات بمثابة **منظومات أدوار** ، فإن الاعتبار نفسه لا يسري على المجتمعات

32 دولة : État / State

□ **ما الدولة** ؟ يواجهُنا تعريفُها بثلاث عقبـات : **الأولى** عقبة الجمـع بين النظرة المعيارية العُـرفية والنَّـظرة الوصفيـة . مثال ذلـك عندمـا نسوقُ الكـلامَ عـلى **الـدولـة الحقـوقيـة** État de Droit ، بـالمفهـوم الألمـاني **Rechtsstaat** وبـالمـفـهـوم الانـكـلوسـكـسـوني Constitutional Government ، هل نقصدُ تنظيماً سياسياً مثالياً ، فاضِلاً ؟ أم أننا نقصدُ ممارسةَ الحكومات المعتدلة ؟

أما العقبة **الثانية** فمردُّها إلى كـون الدولـة يمكنها التـدليلُ عـلى شكلٍ سيـاسيٍ محدَّدٍ تـاريخيـاً . ومثـال ذلـك مـا ذهـب إليـه الارتقـائيّـون ومنهم الماركسيون ، إلى أن ظهورَ الدولة مرتبطٌ بشروطٍ وظروفٍ يمكن تـأريخُها ، وأن « فنـاء » الدولـة الظاهـرة رهنٌ بـزوال تلك الـظروف لاسيـما في مجـلى الانتاج .

والعقبةُ **الثالثة** تكمن في تعريف الـدولة الـذي يطرحُ إشكـالاً خاصّـاً متعلّقاً بقائمـة أجْهزتهـا وتشكّلها : هـل الدولـة هي الحكومـةُ حصْراً ؟ أم يلزمُ تضمـينُ المكتبيَّة والعـدليَّة في تعريفها ؟ ومـا هي عـلاقـات أجهـزتهـا المتخصّصة ببعضها ؟ وما علاقاتُها بالمجتمع الأهـلي ؟ زدْ على ذلـك أننا لـو زعمنا أنّ الدولة هي جملةُ الحكَّامِ والموارد التي يمكنهم استنفارُها في خدمـة سلطتهم ، فهل يترتّبُ على ذلك القول إن الدولة ليست أكثر من « جهـاز قمعي » يستعملُه « المهيمنون » لاستغلال « المحكومين » ؟

١ ـ ماذا نلاحظ حين ننطلق من **علم تشكُّل الدولة الحديثة** ؟ نلاحظ

أن بعض النشاطات التي تمارسُها تعودُ إليها حصْراً ، ولا يمكنُها أن تعودَ إلى سواها (مهام الجيش ، الشرطة ، الإدارة ، الضريبة) . غير أننا نلاحظ في الوقت نفسه أن عدَّة دول أوروبية اعتمدت ، لأمد طويل ، على مرتزقة يدافعون عنها ؛ وأنه بالامكان تخيُّل مهام الشرطة مُناطةً بشركات خاصة مأجورة ؛ وأن ملوك فرنسا كانوا يجبون الضرائب بواسطة وكلاء عامّين : وأخيراً ، كان العدلُ يصدر باسم الملك لكنَّ مصدره المحاكم لا الملك ذاته ، مصدرُه القضاة الذين كانوا مستقلين عنه ، وما زالوا اليوم ، رغم توظيفهم الدولاني ، يحرصون على استقلاليتهم عن الدولة المُوظِّفة . هذا معناهُ أن الدولة لا تقومُ دائماً بكل المهام المرتبطة بسيادتها قياماً ذاتياً ؛ وأن بعض المهام يمكنُ تأديتها من خلال القطاع الخاص أفضل بكثير من القطاع العام ـ فلا داعي مثلاً لحصْر تربية الشبَّان بمهام الدولة ومؤسساتها ، ولا لجعل نشاطات التعليم والبحث العلمي متمولة من الدولة إلاّ إذا كانت هذه الأخيرة قد عيَّنت الأساتذة وحدَّدت برامج التدريس بنفسها . الخلاصة أن السجال لم ينته ، وقد لا ينتهي ، حول تحديد النشاطات العائدة إلى الدولة وحدها ، والنشاطات التي لا يمكن بأية حال أن تدخل في نطاق اختصاصها ومشروعها .

٢ ـ من الخطل الاعتقاد في أن الدولة يسهل حصرُها في **المؤسسات القمعية** (الثكنات ، السجون ، المحاكم) ، فهي إلى جانب ذلك تؤدي **دوراً جزائياً** (تثيبُ وتعاقب ، تعطي وتأخذ ، تقطعُ وتصل ، تحاور وتحسم الخ) ، تأخذ منَّا بالقانون ، وبالعنوةِ إذا تخلَّفنا أو تهرَّبنا ؛ وفي الوقت نفسه تزيدُ مواردنا مباشرةً أو مداورةً ، بتوفيرها **الخدمات العامة** (الصحة ، الأمن ، الحرية ، الحماية) والوقاية تجاه الأغراب والأعداء . ولقد فسَّر بعضُ الريبيّين ما تقوم به الدولة الحديثة من تطوير للخدمات الاجتماعية بأنّه « خدعة » غايتُها اشتراء خضوع المحكومين ومواصلة

الهيمنة عليهم ، أو أنه ترياقُ القمع ، إذا جاز القولُ . فقالوا إن هذه الخدماتِ ، الاجتماعية تصونُ « بنية الهيمنة » وتعاودُ إنتاجها العيْني إلى ما لا نهاية .

٣ ـ هذه الانتقادات يراها آخرون غير مقبولة . أولاً لأن السجال متواصلٌ ، في الغرب ، حول تدخل الدولة في كل شيء وحصر تدخلها في بعض الميادين . ثانياً لأن الشروط التاريخية التي تم خلالها إدخال **دولة الرفاه** Welfare State في المجتمعات الغربية لا تكفي لتبرير المكيافيليّة التي يجري إغداقُها على الرأسماليين ودولهم . وثالثاً لأن مطارحة « إعادة الانتاج » التي تنشدها **الدولة** قصْداً وعمْداً من خلال أجهزتها ، إنما تشكو من ضعفين أساسيين :

أ) إنها مطارحةٌ تتجاهل وقائع ثابتة وبيِّنة كالتبدلات الطارئة على بنية السكان الناشطين وعلى الأصول الاجتماعيّة لزبائن النظام المدرسي والجامعي . لقد بينّ **توكفيل وجوفنيل** أن ازدياد سلطة الدولة تحقَّق على حساب النُّخب التقليديَّة ولمصلحة الفئات الاجتماعية الأكثر نشاطاً وطموحاً ، إن لم نقُلْ لصالح الفئات الأكثر حرماناً .

ب) إنها مطارحة تضعُ في خانة الدولة المحكومين والحكام ، أي جميع الأشخاص المعنيّين بالنشاط السّياسي ، سواء كانوا من « الخاصّة » أم من عامة المواطنين . إن كل محكوم هو في آن واحد **مواطن وخاص** Citoyen et bourgeois . فالمقصود بالبورجوازية ، **الخاصَّةُ** ، في حدود اهتمامهم الرئيسي بأعمالهم وأرباحهم ومداخيلهم وأجورهم ، وكذلك في حدود اهتمامهم بكل ما يؤثّر في مجرى الحياة العامة على رفاههم وأسرهم . والمقصودُ بالمواطنين **الأشخاصُ عينُهم** لكن في حدود اهتمامهم بما يعنيهم بوصفهم جسماً سياسياً ، هيئة سياسية .

زدْ على ذلك أن للحكام سلطاناً علـى المحكومـين ـ وبهذه الصفـة هم قيـاديون ، يـأمـرونَ وينهـون ـ لكن سلطانهم ليس مُـرتجـلاً . فحتى عنـد المنـظِّرين الإطـلاقيّـين يلتـزم الملكُ بتقـديم الحسـاب أمـام الله وشعبـه والتاريخ .

٤ ـ يمكنُ تعـريفُ **الدولـة** من خلال **التـواقف** ، الاستتبـاع ، الـذي تقيمُه بين الحاكمين والمحكومين ؛ وعليه يمكنُ لنشاطها أن يطولَ كل أبعاد الحياة الاجتماعيَّة ـ المجتمع الأهلي وجمهورية العقول والنفوس معاً . وحتى في حال انفصالها عن السلطة الروحية / المعنوية والعقلية / ، فإن الدولـة تشاركُ فيها . إن نشاط الدولة يعمُّ المجتمع بأسره ، وفقـاً لتراثٍ ثـابت ، إذ المفروضُ بالحكام أن لا يتصرَّفوا إلّا بما يعودُ بالخير على المحكومين ، أي أن يمتنعوا عما يعود بالنفع الخاص عليهم كحاكمين . وتزدادُ الأمورُ تعقيداً في مجتمعـات الـدول الحـديثـة حيث يُقـال **إن الحكـام هم المحكـومـون أنفسهم** : وحيث نجد فئاتٍ عدة من الحاكمين ـ رجال سياسة ، مـوظفين كبـاراً ، زعـماءَ أحـزاب ، الـخ . ـ ، ومن المعارضين ـ زعـماء القـوى الضـاغطة ، النقـابيين والـوجهاء من كـل نوع . وبـوجـهٍ عـام لا يشكـل المحكومون جمهرةً لا لون لها ولا شكل ، لا حـراك لها ولا رأي ؛ بـل هم يساهمون مساهمة لا متكـافئة في تـدبير الـدولة . وأن التفـريق الشهير بـين « مـواطنين نـاشطين » و « مـواطنين سلبيّـين » يسلّط الضوء عـلى الفـوارق السلوكية والاندفـاعيَّة والقصـديَّة بـين المواطنـين الذين يكتفـون بالاقتـراع والآخرين الذين لا يقترعون ، بين الناخبين والمناضلين .

٥ ـ يتـواضع منـظّرو **التراث التعـاقدي** tradition contractualiste عـلى أن الدولـة تملكُ القدرة لإكـراه الخاصَّـة ، عند اللزوم ، عـلى التقيُّد بقـواعد السلوك التي تُمليهـا عليهم كدولـة ؛ لكنها لا تمـارس هذه السلطة **اعتبـاطاً ولا إطـلاقاً** ، لأنها دولـة **دستوريـة** بمعنى أن عملها ، تشغيلَهـا ،

يخضعُ لاحكام تـدبيريـة صريحـة ، وأنها دولة ذات سيـادة تمـارسهـا عـلى الخاصة وعلى الجماعات الداخلة في نطاقها التـدبيري ، وفي مـواجهة دولٍ أخـرى . وبالمعنى الـدقيق ليست السيادة **سلطةً مـطلقـة** ، إنمـا هي **سلطة استنسابية**. وأخيـراً ، ليست **سلطة الدولـة** استيعابيـة مطلقـة بالمقـارنةمـع **سلطة الخاصة** .

٦ ـ تختلفُ صورة الدولة باختـلاف النظر في العـلاقة بـين الحاكمـين والمحكومين .

أ) **صورة الحاكمين** : هم عند روسـو **مندوبـون لا ممثّلين** ؛ وهـم في التراث الحرّ ممثلون خاضعون لـرقابـة الحاكمـين ، لكنهم يملكون حـداً من المبادرة . ويتفقُ **روسو وهوبس ومونتسكيـو ولوك** عـلى **عدم جـواز اعتبار الـدولة واقعـاً قائـماً بذاتـه** . فالـدولة ذات طـابع **صُنْعي** أي أنـه لا يمكن اعتبارها **كياناً قائماً بذاته** (**هوبس** : الدولة مسخٌ عجيب ، Lèviathan ، ابتكره الأفرادُ ، وتصوّروه في أعلى مصافّ القوة ، تعبيـراً عن عجزهم) . وتجمعُ نظريات **هوبس وروسو** على البحث عن القوام المشترك بين الدولـة ومواطنيها ، أو **تلازم الدولة والمواطنـين** . ومما يستحق الانتبـاه أن المواطنَ يتماهى **جزئياً** بدولته ، بالغاً ما بلغت من الالتزام بمفهوم الدولة العلمـانية (الدنيوية) النّسبيَّة . إنها **دولة دنيوية** (أو **علمانية** كما هو رائج بدون وجه علمي في الفكر السياسي العربي المعاصـر) لأنها بدون غـايات إعـلائية أو أقلّه لأن غاياتها ليست سوى انـدماجـات **صادرة** عن تـوليفات الخـاصة ، ولأنها بهـذه الصفـة غـايـات متنـاسبـة ، **منسـوبـة دائـماً** إلى التـوليفـات الاجتماعية .

ويحمل **الحاكمون** فكرة الدولة بوصفها **حَكَماً** بالمعنى القـوي للكلمة : الحَكَم الذي يحكم باسم القـانون ؛ فهـو إذن **بخلاف الـوسيط** ؛ والحَكَم

الذي يملك الوسائل مباشرةً أو مـداورةً لإنفاذِ حكمـه ؛ والحَكَم هو الـذي يتصرَّف بمقتضى قانون التبادلية (العلاقة الطرديَّة) .

ب) **صورة المحكومين** : الدولة في نظرهم ليست احتكاراً للسلطة ، ففي المجتمع سلطات أخرى شـرعية ، إن لم نقـل فعَّالـة . وعليه لا يمكن حصر **المسار الـدولاني** Processus étatique في بُعْدٍ واحـدٍ من أبعادهـا ـ الإكراه أو التعاقد . ـ زدْ على ذلك أن مسارات الدولة الحديثة ، حتى وإن نتجت عن تفـاعل الأفـراد ، فإن هؤلاء لا يـدركونها مبـاشـرة وبـالشكـل المناسب .

إن الشكـل الـدولاني في أيـامنـا هـو التعبـير الأكمـل ؛ نسبيـاً ، عن المجهـود المبذول تـاريخياً لـنـظـم علاقـات البشر نـظماً عقلانيـاً أو معقـولاً ـ مقبولاً . هذه هي العبرة التي نستخلصها من فلسفـة السياسيـة القديمـة ، من **أرسـطو** حتى **هيغل** . ومـع ذلك فـالمحكومـون يـرون صـورة الـدولـة نـاقصة ، غـير كافيـة وغير تـامَّة . لمـاذا ؟ لأن تنـظيم الـدولـة يشكـو من النـواقص ، لأن خلط الإكراه والتعـاقد يـطرح مسـألـة تـراتب النـاس في **مجتمعهم الدولاني** ، ومسـألـة كيفيات تنـاسقهم وانتظامهم . ونـدرك أهمية هذه المسألة عندما نتفحَّص التعارض بين الدولة والأمة أو الدولة والمجتمع الأهـلي فغالبـاً ما يشعـر المحكومـون أن الدولـة نَسَقٌ مُتعالٍ ، تتجـاهل المجتمعَ الأهلي وتنوُّع هيئاته الوسيـطة ، وتفرضُ نفسهـا كإرادة محسـوبة / حاسبة / ومفتكِرة / في مواجهة « حاجات » و « تطلّعات » الجماهـير . كما أن العلاقة الرابطة بين الأرض والأمة والدولة مـا زالت علاقـة إشكاليَّـة ، فهنـاك مجتمـع بشـري ، شمـولي ، عـالمي ، لا يمكن خفضُـه وحصـرُه في مجتمع الدولة / أو في مجمَّعات الدول .

33 دِين : Religion

□ الدِّينُ ظاهـرةٌ مميزة **لكـل** المجتمعات البشـرية المـاضية ، الحـاضرة والمُقبلة . هذا ما أجمع عليه كبار المنظّرين للظاهرة الدينية في مطلع القـرن العشرين (**دوركيم** ، **مالينـوفسكي** ، **ڤيبر**) ، مـا عدا **سيغمـوند فـرويد** الذي ذهب في كتابه (Totem et Tabou) مذهباً مختلفاً ؛ إلّا أنـه لم يقُل بإمكان حصر المعتقدات الدينية في نوع من **الهذيـان المحض** ، ولا بخفض العبـادات والطقـوس إلى **مسالـك إكـراهيـة** . يضـاف إلى ذلـك أن علماء الإناسة والاجتماع يدَّعون تقديم **تفسير وضعي** لهذه الظاهرة ؛ مـع العلم أن اللاهوتيين أو علماء التأليـه تشدَّدوا كثيـراً ومطوَّلاً في القـول أن الواقعـة الدينية لا تخضع لسلطان العلم الوضعي .

1 ـ الإسهامُ الجديد لعلم الاجتماع والإناسة هو تناولها **الدين** كواقعة اجتماعية ـ وبالتالي كظاهرة إنسانية ـ تتحدَّى كل أنـواع الحصْر والخفض ، عـلى الرغم من تقبُّلهـا كيفيَّات متبـاينة في المكـان وفي الزمـان . فالتجـربةُ الدينيّة تتجسَّدُ في نسيج الفعل الاجتماعي ، الذي تسهمُ في إعطائـه معنىً مـا ، على الـرغم من كونها تتخـطاه أحيـانـاً لـدرجـة إنكـاره وإنكـار كـل صلاحيته وصوابيّته ـ كما هو الحال مثلاً في بعض أشكال التزهُّد المتطرِّف .

2 ـ إن علم الاجتمـاع الديني (**ڤيبـر**) يفيـدنـا في المقـام الأول عـلى صعيـد إظهار أهميـة التوجُّهـات الـدينيّـة في سير المجتمعـات الحـديثـة ؛ فيـرفض ، مثلاً ، أشكـال النشوئيـة الساذجـة التي ترى في الـدين شكـلاً قاصراً من أشكـال الوعي الجمـاعي . يُضاف إلى ذلـك أن **دوركيم** الذي شدَّد كثيراً على خصوصيَّات الدين البدائي ، عزا بُعـداً دينياً خـاصاً لكـل

تجربة اجتماعية تامَّة . وبقدر ما كان يحدّد الدين بأنه « **الحياة المأخوذة على محمل الجدّ** » ، كان يجعل من الدين إحدى التركيبات الشمولية في الحياة الاجتماعية .

أما في المُقام الثاني ، فيفيدُنا **ڤيبر** من خلال تشديده على **غموض** هذه التوجهات بالنسبة إلى غاياتنا الأخيرة التي يجب أن تتجسد (لكي تكون فعَّالة) في منظومة ممارسات ومعتقدات مُحدَّدة ومضبوطة مؤسسياً . بكلام آخر ، لا يمكن خفض الظاهرة الدينية إلى تجربة ذاتية لبعض الأفراد « الفاضلين » ، ولا يمكن حصرها في بعض المتطلّبات الحياتية .

3 ـ وبمعنىً ما يعتبر كل دين تنظيماً / منظَّمة (باستثناء بعض الأديان القديمة التي تفتقر إلى التفريق بين الغايات الدينية الخالصة والغايات الاجتماعية) . ففي كل دين نجد في الواقع أدواراً متمايزة وتراتباً بين هذه الأدوار ؛ كما نجد فيه تفريقاً بين **الوسط الداخلي** الذي يكوِّنه المجتمع الديني ، والعلاقات بين مختلف فئات الأفراد المساهمين فيه ، وبين **الوسط الخارجي** ، المجتمع الدنيوي ، العلماني أو الدنِس ، الذي يرتسمُ المجتمع الديني في نطاقه .

4 ـ إذا كان كل دين تنظيماً ، فالدين ليس منظمة كباقي المنظمات الأخرى . **إنه التنظيم الذي يدبِّر الأمور القدسية** ـ وهذا يمكنه أن يعني أيضاً أنه ليس من التنظيم بشيء ! لقد ميّز **دوركيم** في كل واقعة دينية بين **المعتقدات والعبادات** ؛ وقال بإمكان تمييز المعتقدات استناداً إلى **طبيعة الإكراه** الذي تمارسه على نفوس المؤمنين ـ وفي هذه الحالة ، يمكن الكلام عن **مذهبيات** أي عن قضايا اعتقادية وضعها لاهوتيّون / فقهاء ، لا يمكن للمؤمنين أن يناقشوها ، وأن يُعاقبوا من السلطات التراتبية (المرجعية) في حال خروجهم عليها . وهذه المذهبيَّات يمكنها أن تتعلّق بأمور شتى ، لاسيما بالأمور**التاريخية** والأقوال (الشواهد) **الغيبيَّة** ؛ كما يمكنها ارتداء

الأشكال الأخلاقية والتعاليم القهريَّة . وفي حالات أخرى ، تتعلَّق المذهبيَّاتُ بأصل بعض أنواع الكائنات الحيَّة والنباتات والحيوانات والكواكب ، الخ . وعندئذٍ يمكننا الكلام عن **الأساطير** (بمعنى **أمثال وقصص** ، على هامش **التاريخ الديني**) . وفضلاً عن المعتقدات المذهبيَّة ، يتضمّنُ كل دين عدداً معيناً من الأوامر والنواهي ، من المحلَّلات والمحرَّمات . وعليه يمكننا الكلام في حال الأديان ، كما في حال كل التنظيمات ، عن وجود **نُظمة معيارية / عُرفيَّة** . والنظمة المعيارية الدينية تمتاز عن النظم الأخرى مثل : تعارض **الدين والسحر** ، وتعارض **الدين والعلم** . ولطالما وصف التراثُ العقلاني **العبادة** بوصفها فعلاً مجرَّداً من كل معنى ؛ ولكن لا يكفي - كما فعل **مالينوفسكي** - البحث عن معنى العبادة / الطقس في دوافع **الانسان الديني** الساعي للسيطرة على حصره أو قلقه أمام محيط قاهر أو أمام أسرار حياته المُغلقة . فإداء الطقس / العبادة يبدّل من سلوك المؤمن العابد ؛ وعليه فإن معناه ومعناها لا يكمنان في الفعالية الأدانية (صلاة الاستسقاء ، مثلاً ، قد لا تجلب المطر ، لكنها تستجمع طاقات المؤمنين في تحشُّدٍ ما) ، بل يكمنان في تعزيز تضامن الجماعة - شرط أن تكون العبادة مأخوذة على محمل الجدّ ، ومعتبرة واجباً حقيقياً / صارماً .

34 رمزيَّة اجتماعيَّة : Symbolisme Social

□ يستعمل الوصف « الرمزي » للدلالة على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية . وبات من الشائع اليوم التنديد بـ « السياسة الرمزيّة » أو أيضاً بالمجتمع أو « الدولة ـ المسرحية » . وبهذا المعنى يوصف بالرمزية النشاط الإبدالي الذي يُقدّم إرضاءات تعويضيَّة ، نظراً لعدم تحقُّق النتائج المرجوّة أو الموعودة .

1) في مصطلح علماء الاجتماع الفرنسيين (**دوركيم** ، **موس**) استخدم الوصف الرمزي في مجال الأساطير والطقوس والأضحية والصلاة . ويقوم كتاب **موس** الشهير **(Essai sur le don)** على تصوُّر **للرمزية الاجتماعية** يشدّد على المؤثِّرات الاجتماعية للوظيفة الرمزيَّة . هذا ، ويُشدّد **دوركيم** في كتابه « الأشكال الأوليَّة للحياة الدينية » على تصوّر للرمزية مماثل لتصوُّر **موس** . فهو يفسر المعتقدات والعبادات والطقوس الاستحرامية تفسيراً رمزياً ، لا تفسيراً حرفيّاً ، ويرى أن الأقدمين لا يكرّمون النباتات والحيوانات ، وإنما يكرّمون **المجتمع** ، ذلك الشيء الذي يجسّده الحيوانُ والنبات . وإذا وضعنا جانباً المعنى الذي يعطيه **دوركيم** للمجتمع ، فإننا مع ذلك نراه يُشدّد على أن المجتمع من أصل رمزي (جوهرُه الرَّمز) ، وأن الحياة الاجتماعية هي أساس نشاط الانسان العقلاني . وحتى تتجانس صورتا المجتمع والحياة العقلية فيه ، لا بد من التفريق بين **الرَّمزي والخيالي** .

2) استحوذ هذا التفريق بين الرَّمز والمُتخيَّل على اهتمام علماء الاجتماع الفرنسيين الكلاسيكيين ، وهم يرون أن الرمزيَّة الاجتماعية

تُشكِّل نُظمةَ ظواهر (ممارسات واعتقادات) يمكنُ وصفها بالظواهر الموضوعيَّة ، بمعنى أنَّها تؤسس إيلافاً صحيحاً بين أفراد المجتمع . وبكلام آخر : كل مجتمع لا يقوم ولا ينوجدُ إلا إذا توصل إلى التكوُّن كإيلاف رمزي . وبما أنَّ الرمزيَّة الاجتماعية لا يمكنُ فصلُها عن مسار الاتصال والإبلاغ ، فإنها تتباينُ وفقاً لشكل ومضمون مسار الاتصال ذاته .

3) هل الرمزيَّة مفهوم موضوعي ، وأين تكمنُ موضوعيَّتُها ؟ فإذا كانت الأسطورة شيئاً آخر غير الهذيان ، وحتى إذا كان الطقس العبادي لا يمكنُ خفضُه إلى عُصاب وسواسي ، فإنه لا يترتَّب على ذلك وصفها ضمن النشاطات الاجتماعية بأنها نشاطات « عقلانيّة » . إن **دوركيم** يصل إلى حد الخلط بين العقلانية والمجتمع والموضوعية ، الخلط بين **واقعية الاجتماع وموضوعية** علم الاجتماع . ويظهر هذا الوهن الفكري في نظرية دوركيم الخاصة بـ « التمثُّلات الجماعية » . فهذه التمثُّلاتُ تشكّلُ مجموعاً مركَّباً من الممارسات والاعتقادات التي « ترمزُ » للمجتمع (العَلَم يرمز للأمة ، فهو رايتُها ، ولكن لا أحد يستطيع القول إن العلم الثلاثي الألوان هو فرنسا) .

4) يقدِّم التحليل النفسي لعلماء الاجتماع نظريةً مغريةً جداً عن الرمزية . فقد أتاح علمُ الأحلام **(La Traumdeutung)** الفرصةَ أمام **فرويد** لكي يطوّر نظريَّته الرمزية (**الصورة الحلمية** تتميَّز عن **الصورة الادراكية** ، وعن **الذكرى** : إن الصورة الحلميَّة ترمزُ للرغبة المقموعة) . إذن ، رمزية فرويد هي **مسار إبدالٍ ومسار تسوية** ، وهي تسمح بمعالجة الدوافع الغريزية اللاواعية من جهة ، ومعالجة الإكراهات الاجتماعية ، وبشكل أعمَّ موجبات مبدأ الواقع من جهة ثانية . وخلافاً للوظيفة الرمزية ، عند الدوركيميين ، التي تكفل الاتصال بين أفراد المجتمع ، يُعتبر الرباط الذي يجمع بين الحلم والدوافع الغريزية اللاواعية ، رباطاً

متقلّباً ، متغيّراً . ومن جهته يحرص عالم الاجتماع أو الإناسي (كما يقترح **لقي - ستروس**) على عدم الخلط بين المثالات القديمة أو المُقولبات والأساطير المتّصلة دائماً بممارسات طقسية ، هي نفسها مسجَّلة في وسط مؤسسي محدَّد تاريخيَّاً وجغرافيَّاً . والواقع أن كتاب (Totem et Tabou) ، **الأستحرام والمحرَّم** ، لفرويد ، يقدِّم لنا **شبكيَّة رمزية** تمثّل مصير الإنسانيّة . لكنَّ استشفافات فرويد لا تُشكّل نظريَّة خاصة بالرمزيَّة **الاجتماعية** ، بل تقدّم لنا عدداً مُعيَّناً من الأساطير (**أوديب** ، مقتل الأب ، تآمر الأبناء على سلطانه الاستبدادي ، ثم تشاركهم بعد موته) ، والخلاصة أن التحليل النفسي لا يقدّم تصوُّراً يساعد عالم الاجتماع على تناول مسألة تمأسس وتموضع المسار التفاعلي ، هذه المسألة المهمّة جداً في علم الاجتماع .

5) بقدر ما نقرّبُ **الرمزية** من وظيفة الإتصال والتوصيل ، تبرز أمامنا مسألة **البُعد المعرفي** للرمزية ، مسألة التكيُّف المعرفي (عبر الاتصالات) بين الأفراد . فالتكيُّف المعرفي هو تكيُّف **رمزي** . والتوصيل / الاتصال الرمزي ليس مُدركيًا ولا لفظياً تماماً . والمفهوم الذي تتصل به كلُّ كلمة يمكن أخذه في معانٍ مختلفة : مثال ذلك كلمة **المرأة** يمكنها أن تعني كائناً بشرياً من الجنس الآخر ، المعارض لجنسي ، وذي الخصوصيَّات المميزة (**العلامات الفارقة** : الشعر ، الصوت ، الوجه الخ) . ويمكنها أن تعني الجنس الآخر ، الشريك لجنسي ، وذا خصوصيَّات مشتركة (**علامات جامعة**) . إذن هناك رموز أخرى غير الكلمات .

6) إن **نظرية الرمزية الاجتماعية** يتجاذبها اتجاهان متعارضان : إتجاه يعتبر الرمز ضرباً من الخيال ، انقطاعاً عن مبدأ الواقع ؛ واتجاه يعتبرُه بُعداً من أبعاد المجتمع ، يجب وصله بقانون الرموز والترميز - بحيث يمكن ترميز الظواهر والحوادث الاجتماعية .

35 زُمَر (جماعات) : *Groupes / Groups*

□ الجماعةُ هي مجمع النَّاس ، ومبتدأ الاجتماع البشري : فلا أفـراد بـلا اجتماع في الحيـاة ، وعلى الحيـاة ؛ « ولا جماعـة بلا إمـارة » (أي بلا سياسة) ، كما يقول **عُمـر بن الخطَّاب** ، « ولا إمـارة بلا أمـير » ، أي بلا قائد سياسي جامِع ، له عقـلُ الجماعـة وسلطانها . وكون الإنسـان كائنـاً سيـاسياً يحيـا بالاجتمـاع ، أو كائنـاً اجتماعياً يتقوَّى على مصـاعب الحيـاة بالسياسـة / أي بالتـدبير (راجـع : **أرسطو** ؛ **الفـارابي** ؛ **ابن سينا** ؛ **ابن خلدون** ، الخ) ، إنّما يشكّل إطاراً مـرجعيَّاً لـواقعة **الجمـاعة** ، لـمظهريَّـةِ وجودها وعليّةِ استمرارها وتواصلها في التاريخ . وإذا تساءَلنا كيف يتمكَّنُ **الفردُ** من تغيير موقفه أو رأيه ، فسوف نـلاحظُ أن انتماءه أو عـدم انتمائـه إلى زُمرة جماعيَّة ، إلى **جماعـة** ، إنما يؤثّـر على سهـولةِ هـذا التغير وسـرعته واتجاهه . فبوجه عام ، ينحازُ الفردُ إلى المواقف التي ينسبُها إلى الجماعة ؛ وهذا الانحيازُ الذي تستوجبُه حاجة الأمن القائمة على الإمتثال والانقياد ، يمكنه دفع الفرد إلى التعاطي الحرّ مع مُقوّمات الإدراك ومعطياته . لكن ما يجبُ التنبُّه لهُ هو أن الفردَ يعيشُ في الجماعة دونَ أن ينحلَّ فيها كُلِّياً ، إلاّ في حالاتٍ استثنائية وظروف بالغة الـدِّقة يتمـاهى فيها الفـردُ مع الجمـاعة التي ينتسبُ إليها (راجع نقد **دوركيم لتارد**) .

1 ـ هناك أنواع كثيرة من الجماعات ، يتوقَّفُ حصرُها وتصنيفهـا على المعايير المرجعية المعمول بها في تعريف الجماعة وتعيينها . من هـذه المعايـير نستذكِرُ : **حجمُ الجماعة** : **نوعيَّةُ العلاقات** بين أفرادها ؛ **كثافة الانصهار** القائم بينهم أو مدى المسافة الفاصلة بينهم ؛ **ديمومة الجماعـة** ـ تواصـل أو

تفاصُل روابطها واتصالاتها . وهناك فرق بين **جمهرة وجمهور** ، لأن كل تسمية منها تُشير إلى أوضاع اجتماعيّة مختلفة (مواقع وأدوار) . فالجمهرة أو **الحشد (Foule)** الذي يشاهد لعبة كرة قدمٍ ، تسودُه علاقاتٌ تفاعليَّة : بعض المتفرّجين يصفّر ، وبعضهم الآخر يُصفِّق ؛ وفي كلا الفريقين تقوم علاقة تضامنية ، وتظهرُ في الوقت نفسه **مفارقة** أو علاقة تفارقيَّة حسب وتيرة حماس المتفرِّجين . لكنَّ الأمر مختلف بالمقارنة مع صف أو **طابور انتظار** : هنا تنشأ العلاقات على قاعدة التجاور المحض ، التعايش البيئوي . ويزداد الأمرُ اختلافاً عندما ننتقل إلى ظاهرة **الجمهور** Masse ، جمهور مشاهدي التلفزة ، قرّاء جريدة الخ ، الذين يتضاءل حظهُم في التفاعل ، وقد تصل المسافة بينهم إلى درجة الفصل أو الإنفصال . يضافُ إلى ذلك أنَّ الصلةَ بينهم لا تقومُ إلّا مداورةً ، من خلال **وسيط** (الشاشة الصغيرة ، الصحيفة المطبوعة ، الخ) . فما يجمعهم حقاً هو القراءة أو المشاهدة .

2 ـ مهما تكاثرت الجماعات وتنوّعت ، لا يمكن خفضُها أو حصرُها في مثنويَّة على النمط السارتري (قوامُها التسلسليّة ، ومظهر التعارض بين جماعتين : جماعية عملية ـ جامدة ، وجماعة متصاهرة / متدامجة) ، ذلك لأنّ التعارضات بين الجماعات لها دلالاتٌ شتّى ، ولأنّه لا يمكنُ الخلطُ بين الجماعة وأي تشكيل مؤسسي خاص . والحال ، يمكنُ لعالم الاجتماع استقراء مسار الجماعة من زاويتين : زاوية **الارتقائيّة** وزاوية **التاريخانية** . كما يمكنه تناول الجماعات إنطلاقاً من العناصر المُكوّنة **للتفاعل** .

3 ـ من الوجهة التاريخية **استأثرت** « الجماعاتُ الصغرى » ، ذوات الهموم المشتركة (السكن ، الهجرة ، المدرسة الخ) ، باهتمام العلماء الاجتماعيين المهتّمين مباشرة بالقضايا الاجتماعيَّة وبالخدمات التي تحتاج إليها الجماعاتُ الصغرى في مسار تحوّلها وانتقالها . ومثالُ ذلك الأعمالُ

الأولى **لمدرسةِ شيكاغو** التي تناولت سلوك هذه الجماعات في الأحياء المهجورة داخل ولاية **الميدلويست** (الغرب الأوسط) ، وأعمالُ **مالينوسكي** Malinowski التي أفضت إلى ظهور منهج « المُلاحظة المشارِكة » L'Observation participante .

أ ـ أولى قواعد هذا المنهج تقول إنه لا يمكن لعالم الاجتماع / أو لعالم الإناسة (للاجتماعيّ أو للإناسيّ) أن يكتفيا بدرس الاجتماع « من بعيد » ، إستناداً إلى وثائق ومدوَّنات أو تقارير .

ب ـ يجب على الاجتماعيين والإناسيين أن يفهموا النَّاسَ الذين يدرسونهم / يلاحظونهم ، وأن يكلّموهم بلسانهم أو بلهجاتهم ، وأن يُجيدوا تفسير تحرُّكاتهم وتصرّفاتهم : وبمقتضى هذه الشروط التشاركيَّة يمكنهم ، فقط ، إكتناه حياة الجماعة .

ج ـ يترتَّب على هذا المنهج قيام دراسات متخصّصة في **انتظام** الجماعات ، وقياس درجة انتظامها (راجع : **مورنو** Moreno وما يسمّيه **الثورة السوسيومترية**) .

4 ـ يُقابل هذا المنهج ، منهجُ **نشاطية الجماعة** الذي اعتمده علماء النفس من مدرَسة **كورت لوين** Kurt Lewin . ويقتضي هذا المنهج عدم البحث عن التطابق بين بنيتي التفاعل ، المثالية والفعلية ، الممثولة والماثلة ؛ إذ المطلوبُ الآن جعل الممثلين / الفاعلين يعترفون ، من خلال تعلمهم أدوارهم واكتشافهم الوضع الذي يدخلهم فيه إداء هذه الأدوار ، يعترفون ببعض القواعد الكفيلة بالحدّ من توتراتهم الشخصية المتَبادلة ، والكفيلة بإطلاق مؤثِّرات تعاونهم إلى أعلى درجة . هكذا يتحوَّل مسرحُ الجماعة من **مرصد** إلى **مُختبر** حيث يأذنْ فهمُ المسار التفاعُلي و « قواعد اللعبة » ، للاعبين بتغيير وسطهم الاجتماعي .

36 زِنا الأهل (المُنكر) : Inceste / Incest

□ منذ أمدٍ بعيد والبحث يدورُ حولَ **مُحرَّم المُنكر** (**زنا الأهل**) وحول الأساطير التي تروي موضوعة الزّنا الأهلي المنشود أو المُتحقّق (راجع : **ألف ليلة وليلة** ، زنا الأخ والأخت) . وتقدّم لنا عدّة أساطير نماذج لسلالات ذات أصل مُنْكَر ، مُحرَّم ؛ ولكنها تجعلها موضع اعتزاز ، أو على الأقل مُبرِّراً لتسنم منصب خاص وأداءِ دور مُتميِّز . ويعتبر **برونيسلا ومالينوفسكي** من أوائل الذين قاموا بجمع أساطير متعلّقة بزنا الأهل (أسطورة Inuvayloi'u) ـ (أسطورة Oedipe) الخ . ولدى اكتشاف واقعة الزّنا الأهلي (العائلي) يُصار إلى نفي الفاعل أو الاختصاء الذاتي (Autocastration) ، كما يُصار إلى معاقبة **الأخت** التي تُكرِه أخاها على الفعل الشنيع ، بدفنهما معاً في **مغارة** (احتراقهما معاً في **قبر** تحت الأرض ، كانا يستعملانه مخدعاً ، **ألف ليلة وليلة**) . راجع **أوديب** Oedipe .

37 زِنا العائلة المالكة : Inceste Royal

□ أصل الزنا في العائلة المالكة ، جهل الشريعة الاجتماعية الكبرى التي تنظّم تبادل الزوجات : يتعاطى الملَك العلاقات الجنسية المُنكرة مع شقيقتيه ، قبل أن يجري تزويجهما من البطل / الزوج الغريب ، التزويج الخارجي الذي يلغي الزنا العائلي . ونجد لدى بعض ملوك كوبا « زناً عائلياً طقسياً » يقيمونه مع الأم والأخوات في منزل يسمّى « **منزل التعاسة** » . وتحتلُّ رمزيَّةُ الزنا العائلي مكانة كبيرة في أساطير وطقوس الـ « كوبا » . ويتشابه فصل العشّاق العائليين الزناة مع « فتق السماء والأرض » في بعض الأساطير . وبعبارات علم الاجتماع ، نقول إن **أسطورة كوبا** تقرّرُ على نحوٍ ما إن المجتمع الأمومي (المنتسب عَرْضاً ، إلى الأم ـ راجع رواية أحد البدو : قيل له انتسب ، قال أمي فلانة ، وخالي فلان ؛ فانتقده محاورُه قائلاً إن العرب تنتسب بالطول (خط الأب) فما بالك تنتسب بالعرض (خط الأم) ـ **محاورات الأدباء والبلغاء**) ، إن المجتمع الأمومي الشديد التوازن يتضمَّن الوصل الاجتماعي (العقيف) بين الأخ والأخت .

38 سُلطان : Autorité / Autority

□ **يُقـال سلطانُ شـخص أو مـؤسسـة أو رسـالـة (دعـوة)** ، للتدليل على الثّقة وتقبُّل الرأي الصادر عن هذه المراجع . فالسلطانُ علاقةٌ ينبغي تحليلها من زاوية الجهة (الشخص أو المؤسسة) التي تطلقها في شكل رسالة أو أمر ، ومن زاوية الذي يتلقّاها .

1 ـ من زاوية الجهة المُصدرة للسلطان ، يلاحظ **ماكس ڤيبر** وجود ثلاثة أشكال للسلطة (الحكم ، النفوذ Pouvoir légitime) المشروعة .

أ) فالأمرُ أو الرسالة يكون **مأذوناً** ، **سلطانياً** ، نافذاً ، إذا كان متطابقاً مع التراث المألوف . وعندئذٍ يمكنُ الكلام على السلطة التراثية .

ب) وفي المُقام الثاني ، تصدرُ سلطة الأمر أو الدعوة عن كونها متوافقة شكلاً مع القانون أو القواعد والأعراف والمعايير السائدة ، وهذا ما يسمّيه ماكس ڤيبر السلطان العقلاني ـ الشرعي Le Pouvoir nationel -légal .

ج) يمكن أخيراً للأمر أو للدعوة أن يفرضا نفسيهما لأنهما يمثّلان سحْراً أو رحمة (السلطة الباهرة : سلطانُ النبيِّ أو البطل) .

2 ـ تكون العلاقة السلطانية متقلّبة ، متغايرة تباعاً لإمكانات الانتقال من نمط سلطوي إلى آخر . فهذه الأنماط الثلاثة قائمة في المجتمع الصناعي الغربي الذي يدرسُه ڤيبر ، إلاّ أنه يمكن حصرها في نمطين إثنين : نمط السلطة التقليدية ، ونمط السلطة العقلانية ـ الشرعية . وهذان النمطان يرشدانا إلى واقعتين اجتماعيتين مختلفتين من حيث حالة

الانتظام : المجتمع اللامنتظم نسبياً ، والمجتمع المنتظم في نقابات واتحادات وروابط وهيئات وأحزاب الخ . ومما يلاحظ أن نمط السلطة العقلانية ـ الشرعية آخذٌ في التغلّب على الأنماط الأخرى في حضارات الغرب ، حيث تتماهى **الحداثة والعقلنة** ؛ ولكن هذا نزوعٌ لا أكثر ، يتجلَّى من خلال صراعات يخوضُها ضد نزعات واتجاهات أخرى في المجتمع الغربي الحديث . ومثال النزوع الإداري (البيروقراطي) الذي لم يتمكن من التبلُّور **في نمط مغلق** ، لأنه مرتبط بسلطة سياسية منفتحة على التيارات الأخرى ، ومتغيّرة . ومن المعلوم أن السلطة يمكنها أن **تفسد** بطريقتين : طريقة **الرتابة** ، وطريقة **الارتجال** .

في المقابل ، تبدو سلطة أصحاب المهن الحرة (الأطباء ، المحامين ، الأساتذة) مرتبطة بشرعية عقلانية خاصة ، وبالتالي فهي سلطة محدودة ، مختصَّة ؛ يبرّر أصحابُها استعمالهم لها أمام أقرانهم من جهة ، وأمام القانون الذي يسمح لهم بأدائها . وفي كلا الحالتين تصطدم ثقةُ الناس بأصحاب المهن الحرَّة بعقبتين : أولاهما الثقة بمواصفات الخبرة أو الكفاءة التي يتمتع بها **الفنّي** ، والتي يبنيها على قواعد منطقية وتجريبيَّة ، بحيث أن **الزبون** (المريض ، المظلوم ، الطالب) يثق بالفنيّ ثقةً اعتقادية (أُصدّقه لأنني آمل ذلك ، وآمل ذلك لأنني أصدّقه) . وثانيتهما الثقة شبه الواقعية التي يمكن وصْفها بالثقة « الصوفيَّة » ، حيث أن الفنيّ ينتزع ثقة زبونه ، استناداً إلى ماضيه ، كفاءته ، شهرته ، الخ .

3 ـ على أن السلطان لا يتوقَّفُ فقط على أوضاع أصحابه وأساليبهم ، بل يتوقَّفُ أيضاً على طريقة استقبال المعنيين لأوامر السلطة ودعواتها . وهنا تجدرُ الاشارة إلى كون السلطة مصدر حرمانٍ وإحباط لأولئك الذين تُمارسُ عليهم . فهل معنى ذلك أنه يمكنُ خفض كل سلطة إلى « **العنف** » المسمَّى تارة بالعنف « الأصلي » ، وتارة أخرى بالعنف « الرمزي » أو

« التأسيسي » ؟ مما لا شكَّ فيه أن التعايش مع آخرين يستلزم وضع قواعد لنظم العلاقات معهم . ومثل هذه القواعد يحدُّ من مطامح الفرد وادعاءاته ، فلا يمكنه قبولها عن طيبة خاطر . الأمر الذي يستدعي ، بدوره ، جملة تدخُّلات لسجم علاقات الجماعة المنتظمة على أساس سلطة واحدة ، معترف بها كضرورة وظيفيَّة . وهذه السلطة تعرف بالديمقراطية ـ لأنها في الوسط ، يشارك فيها أفراد الجماعة ـ ، وتقابلها سلطة « استبدادية » ، تفرض الإحباط ، من طرف « قائد استبدادي » ، وتعتمد أساليب القهر والاعتباط . إن القائد الاستبدادي يمارس السلطة مع أعوانه ، بمعزل عن بقية أفراد الجماعة . هنا يجري تجاهل الآخرين ، المنبوذين Les Exclus ، أو اعتبارهم كمجرَّد أدواتٍ . السلطة الاستبدادية هي سلطة قيادية ، أمرية ، لا تشاركيَّة .

إن تحليل التناذر السلطوي Le Syndrome autoritaire ، أي تزامن اعراض السلطان الاستبدادي ، يخشى أن يتحوَّل إلى أيديولوجية (فكرويَّة) تقوم على « الرفض الكبير » الذي يملأ ، الآن ، كثيراً من الدراسات والبحوث في مجالات التربية والعلاقة العلاجيَّة أو البيروقراطية .

39 سُلطَة : Pouvoir / Power

□ ما من مفهوم سياسيٍ أشيَع من مفهـوم **السلطة** . وهو عـلى الأقل يحتملُ ثلاثة معانٍ : أولاها أنّه لا سلطة بلا **موارد** ؛ وثـانيها أنـه لا سلطة بلا **قُدرة** على استخدام هذه الموارد (خطة الاستخدام) ؛ وأخيرها أنَّـه لا سلطة بلا **تدبير استراتيجي** ، بلا خطة إحترابية ـ فـالسلطة لا تُمارس **فقط** بحكم الأمـور الثابتـة ، بل تُمـارس أيضاً في مـواجهة المقـاومة التي تُبـديها الإرادات المناوئة . أي كما يقول الفارابي : لا سلطة بلا تغالُب وتسالُم .

1 ـ كيف نعرِفُ السلطة لكي نُعرِّفها ؟ نعرفها من خلال قـدرتها عـلى استعمال مواردها ، أو قدرتها الاحترابيّة بإزاءِ الآخـر ، قدرة تعبئـة الموارد ودمجها . ونعرِّفها بأنَّها : علاقة تنتسبُ إلى **التحليـل التفاعـلي** ، أو ظاهـرةً أعقد « تخرجُ » من تكتُّل أو تركُّب تنويعة أنماط تفاعليّة أوليَّة .

2 ـ في القراءة التفاعليّة ، تبدو السلطة بمثـابة عـلاقة لا متـوازية بـين فاعلينْ على الأقل (هي علاقة التابع / المتبوع ، حيث ينفّذ التابعُ إرادات أو تعليمـات وإيحاءات المتبُـوع ، وحيث يستجيبَ المتبوعُ لمبـادرات التابـع ورغابه وأدب حيـاته بـوجه عـام) . هذه القـراءة الأولى تبقى محصورة في حقل « علم الاجتماع المجهري » الذي يدرس « الزمر المُتساجلة » .

3 ـ كما أنَّ السلطة لا يمكنُ حصرُها في تفاعل طرفين / تكون حصيلة لعبتهما صِفراً / ، فإن **مواردهـا** لا تنحصرُ فقط في ممـارسة **القـوّة** ، أي في جملة الإكـراهات الجسـدية والمـاديّـة (القـدرة عـلى القتـل ، التجـويـع ، المعاقبة ، الخ) . ولا يترتَّبُ على ذلك أن السلطة لا تجدُ نفسها في موضع

القوة ، ولا يمكننا تصور السلطة بدون القوة . وما يجبُ التنبُّه إليه هـو أننا نكون أحياناً مكرهين على النزول عند إرادة الآخر ، إما لأنه يستعملُ قوَّته ضدنا مباشرةً ، وإما لأنه يهدِّدنا باستعمالها مداورةً . وعليه فإن العـلاقات بين السلطة والقوة بالغة التعقُّد ، ولا يجوز خفض إحداها إلى الأخـرى إلاَّ في حالة قصوى . ويبقى أن نلاحظ أن مصدر قوة السلطة هو **شرعيّتهـا** ، وأن الهيمنة لا يمكنها أن تدوم بدون توفُّر حدٍ أدنى من الشرعية .

4 ـ فما هي السلطة الشرعية ؟ إنها السلطة القادرة على فرض قـراراتها بـوصفها قـرارات نافـذة ومثبوتـة ؛ وهي من وجهـة التفـاعـل والمسلك ، السلطة التي تكون توجيهاتها مـوضع تـأييد واستحسـان من جانب أولئـك الذين تخاطبهم . وفي المقابل تعتبر الطاعة أو التأييـد المتحمس من عوامـل الإسهـام في جعـل السلطة واجبـاً معنـويـاً أو حقـوقيـاً يـربط بـين المهيمِن والمُهَيمن عليه ، أو بين الحاكم والمحكوم .

5 ـ بكلام أعمّ يمكننا القول إن السلطة هي **مسار مقْصـدي** Processus intentionnel يؤثّر في طرفين فاعلين عـلى الأقل ، ويؤثـر من خلال إعادة توزيـع الموارد والمصـادر المتحققة في استـراتيجيّات مختلفـة ، يؤثّر في المستوى النسبي لقدرات هـذا الطرف أو ذاك ، عـلى نحو متـطابق أو على الأقل متصالح مع صيغة الشرعيّة القائمة . إذن ، السلطة علاقة اجتماعية عامة جـداً ، ومن النافـل القول أن مـواردها واستـراتيجيَّتها تتحـدَّدُ وتقوَّمُ بالنسبة إلى وضع معيَّن ، وليس على الإطلاق . ومن البداهة التسليم بـأن السلطة موجودة في أي سياق اجتماعي كان ، سواءٌ في أكبر المجتمعات أم في أصغر الزُّمر والجماعات (راجع تحليلات **بال** ، **لوين** ، **مورنـو**) . إلاّ أن العقبـة الكبرى التي تـواجـه عمـوميـة التحليـل الاجتمـاعي المجهـري للسلطة هو أن هذا التحليل يُغفل مسار تكوُّن **صيغة الشرعية** .

6 ـ لنتساءَل الآن : في أية أوضاع ومواقع تظهرُ العلاقاتُ السلطوية ؟

إنها تكون منظورةً بوجهٍ خاص عندما يكون ثمة مجال **لتنسيق** الفعاليات المتنوّعة والمختلفة بالقوَّة . ومثال ذلك نموذج **تقسيم العمل** لأداء مهمة مشتركة ، الذي يفترض **التخصُّص في المهام** التي يندرج كلٌ منها في موضعه المحدد له داخل سلسلة الوسائل اللازمة لتحقيق الهدف الجماعي ، كما يفترض **التنسيق بين الجهود المبذولة** . وفي مستوى التنسيق هذا تُطرح مسألة السلطة : فهل يرتدي التنسيقُ طابع التشارك التعاقُدي أم طابع التراتب الهرمي ؟ إذا ارتدى طابع التشارك ، سينجم عنه أمران : أولهما نوع العلاقات بين المتشاركين وخصوصاً طريقة تقاسمهم ثمار تعاونهم ؛ وثانيهما نوع العلاقات بين المتشاركين والمندوبين أو الممثلين الذين يكون المتشاركون قد اختاروهم لتولي شؤون قيادتهم وللسهر على طريقة سير مشروعهم . والحال ، فإن للعلاقة السلطوية رهانين على الأقل : ضبط المسار التعاوني وتوزيع المكاسب الناجمة عنه . ولكن التنسيق الذي افترضناه تشاركياً وتعاقدياً ، يمكنه أن يكون **تراتبياً** . في النظام القائم على **التنسيق التشاركي** تتخذ السلطة شكل الأوامر والبرامج ؛ وفي النظام القائم على **التنسيق التراتبي** ترتدي شكل الإمرة والقيادة . إن التوجيهات يمكنها أن تترك هامشاً تقديرياً هاماً بالنسبة إلى المشاركين الذين يمكنهم الإسهام في وضع البرامج ؛ في حين أن القيادة تأتي من فوق ، وترمي إلى فرض مشاكلة ضيّقة وصارمة بين ارتقابات القادة وسلوك المنفّذين . ويمكننا أن نضيفَ إلى هذين الشكلين التشاركي والتراتبي ، شكلاً ثالثاً هو **السلطة التنافسية** Le Pouvoir Concurrence ، أي سلطة الموقع / المنصب (rang; peking order) ، السلطة المشابهة للعلاقة الاجتماعية القابلة للمقارنة والتغالب والتجابُه .

40 سلطة الشعب : Dèmocretie / Democracy

□ تنتسب هذه الكلمة ، ديمقراطية ، إلى المصطلح الفكروي ، لكنها تحملُ مضموناً تحليلياً تشهدُ عليه المكانة التي تحتلُّها في اصطلاحات الفلاسفة وعلماء السياسة والاجتماع . أما المسألةُ الآن فلم تعد اشتقاقية بل دلاليّة : هل كانت تدل هذه الكلمة في أثينا (القرن الخامس) على ما تدلُّ عليه حالياً في الديمقراطيات الغربيَّة الكبرى ؟

1 ـ نظامُ أثينا تميَّز بطابع الحكم الشعبي المباشر : إنه اجتماعُ المواطنين الذين لم يتخطَّ عددهم العشرين ألفاً ، حيث تُقرِّر الشؤونُ العامة مباشرةً ، بأكثريَّة الأصوات المقترِعة . والمواطنية تنحصرُ في الأحرار ـ ولا تطولُ « العبيد والدخلاء » . والقضاةُ في أثينا كانوا أكثر من قضاة بالمعنى الدقيق للكلمة إذْ أنّ معظمهم كان يصح فيهم وصف « الدهماويّين » اي « المدبّرين السياسيين » وجوهر القول ان نظام **أثينا** هو « **ديمقراطية مباشرة** حيث لا يشكّل المواطنون سوى أقلية من السكّان ، وهذه الأقلية كانتْ تُمارس السيادة » .

2 ـ أما المؤسسات السياسية في أوروبا الحديثة فتتميَّز عن النظام الأثيني بكونها : تمثيليَّة وكثاريَّة (تعدديَّة) . فهي مؤسساتُ **تديرُ** أواليَّات الضبط التي من خلالها يمكنُ الشُّروع في لعبة « الحاكمين » و « المحكومين » . وأما نظامُها السياسي فمتّصلٌ بحالة اجتماعية مميزة [بتقسيم متطوّر جداً للعمل ،] وبوجود **مجتمع أهلي** حيث **البورجوازيّون** يوّفرون غطاءً شرعياً لتنوُّع مصالحهم وآرائهم .

3 ـ القصدُ من هذا التفريق بين الحكم الشعبي المباشر / والتمثيلي ، هو التخفيف من المُطْلَقيَّة الظاهرة في تصوُّر جان ـ جاك **روسّو** لما يسمّيه

[الإرادة العامة] ، والدعوة إلى تصور عملي معقول لحكم الشعب على الطريقة الانكليزيّة (حكم القانون / حكم الرأي) . وهذا التصوُّر الذي يسوقُه بنجامين كونستانت Benjamin Constant يمكن وصفه بـ « **الليبرالي** » ، مقابل تصوُّر روسو الذي يوصف بـ « **الراديكالي** » . والنزاع بين هذين التصوّرين ، الحرّ والجذري ، للحكم الشعبي ، يتعلّقُ أولاً بقواعد التنظيم السياسي ، وثانياً بكيفيَّات التدبير المؤسسي . إن الحكم الحرّ يبتدىء من أولويَّة **الحرية** ـ بوصفها إستقلالاً / عن السلطان لا تبعيةً / للسلطان / إلا فيما يختصُّ بالنفع العام ـ ، ويتواصل في **المساواة** ـ بوصفها حالة استحقاقية ، لا مكان فيها للامتيازات بمعزل عن الاستحقاقات ـ ليكتمل في **المؤاخاة** ـ أي في **إيلاف** سياسي متماسك ، يحترم كرامة الناس (الناس **أحرار** ، الناس **سواسيَّة**) . والحال ، فإن هذه الهرمية تبدأ ، في التصور الجذري للحكم الشعبي ، منْ مفهوم المساواة / السواسيَّة : فالحريَّة ذاتُ مصدر طبقي أقلي ، نخبوي ، والمؤاخاةُ ترادف **الأهلية المدنية** أو وحدة الجسم السياسي . وبكلام مُجتلب من **مونتسكيو** ، نقول : إن محرّك الحكم الشعبي الحر هو **الاعتدال** ، وأن محرّك الحكم الشعبي الجذري هو **الفضيلة** .

4 ـ وإذا بحثنا عمّا هو مشترك بين مختلف المؤسسات ومختلف الفكرويات الديمقراطية ، وعمّا يشكّل تناقضاً أو « روحية » مشتركة على الرغم من تنوّعها ، فإننا سنجدُ فيها إقراراً بالفردانيّة وتوجُّساً من الحاكمين : حكم الشعب معناه حكم المواطنين كافةً (لا حكم الدولة ولا حكم الأمّة) الذين يعبّر كلُّ منهم ، نفسياً ، وجدانياً وذاتياً ، عمَّا يراهُ صالحاً للجمهوريَّة . ويترتّبُ على ذلك أنّه لا يجوز للحكام أن يكونوا أكثر من عاملين / مفوضين ، ممثلين لهذا **الجمع السيّد** (Souverain Collectif) . ويرى علماءُ الاجتماع أن **رقابة المحكومين للحاكمين هي**

رقابة إفتراضيّة ؛ ويكفي للتدليل على ذلك تحليلُ أواليّات التمثيل . فقانون حكم الأقلية الفولاذي يظهر مدى ضعف دوران النُّخب السياسية ، لأن « الممثلين » و« آلاتهم » يشكّلون جداراً يحول دون تمكين السيد الجمعي من الإفصاح عن ذاته . كما أن عدداً من الباحثين فوجيء بظاهرة مصادرة السياسيين المحترفين للسلطة السياسية ؛ فرأى شومبتر Schumpeter أن « الأنظمة الديمقراطية تتميز أساساً بهيمنة السياسيين » ـ وهؤلاء يشكلون في المجتمعات الغربية شريحةً من النخبة ، متخصّصة في عمليات التوسُّط والسمسرة .

5 ـ زدْ على ذلك أن المصطلح الديمقراطي ، الوصف بالديمقراطي (بالحكم الشعبي) لا ينطبق فقط على المؤسسات الحكومية ، وإنما ينطبق أيضاً على كل مجتمع ، مهما كانت طريقة تعيين حكّامه ، تخضع فيه ممارسة الحُكم لبعض الشروط المتعلقة بتحديد الأهداف الجمعية ، وبمشاركة أفراد الجماعة في وضعها وتطبيقها . وفي هذا الأفق ، يعتبر ديمقراطياً كلُّ مجتمع تكون فيه الأهدافُ الجمعيَّة / الجامعة موضوعَ إجماع ضمنيّ على الأقل ، وتوزّع فيه المناصبُ وفقاً لمعايير وظيفية وليس فقط بمقتضى أنظمة تراتبية (قواعد طبقيَّة ، طائفية ، إثنية / عرقيّة الخ) . وعليه ، يتحدّث بعض علماء النفس الاجتماعي عن « تنظيم » أو عن « تدبير » ديمقراطي ، أكثر مما يتحدثون عن نظم ديمقراطية .

41 ضبط اجتماعي : Contrôle Social

□ علمُ الاجتماع الأميركي هو مصدرُ اللفظة ومفهومها . فلفظ control بالانكليزية له دلالة إيجابية ؛ **ضَبَط** الشيء أي **سادَه** . إلا أن هذا اللفظ contrôle له بالفرنسية معنى سلبي : ضبط الشيء أي **راقبه** أو **منع حدوثه** . بهذا المعنى يتحدَّث الفرنسيون عن الضبط البرلماني (الفيلسوف **الآن** Alain يعرِّفُ النائب بأنه « ضابط ») وعن الضبط الحقوقي أو الضبط المالي .

1 ـ بدأ اهتمام علم الاجتماع الأميركي بمفهوم **الضبط الاجتماعي** في عشرينات القرن العشرين ، وخاصة في مضمارين : مضمار الدراسات المتخصّصة بالانحراف والجُرميَّة ، ومضمار تعلُّم المهاجرين وأبناء الأقليّات الاثنيّة نماذجَ ثقافية يتداولها الأميركيون من أفراد الطبقة المتوسطة ، وأثر هذه النماذج على القادمين الجُدد . وعليه فإن مسألة الضبط الاجتماعي تطرح نفسها في حدود « توافق المسالك الفردية مع المنظومة العرفيَّة السائدة » ، وبالتالي في حدود « الثواب » و « العقاب » .

2 ـ والحال ، فما الضبط الاجتماعي ؟ إنه جُملة الموارد المادية والرمزيّة التي يمتلكها مجتمعٌ ما لتأمين توافق سلوك أعضائه مع مجموعة قواعد وأحكام مبدئية مسجَّلة ويعاقبُ الخارجُ عليها . قبل الأربعينات كان « الضبط الاجتماعي » يعني في علم الاجتماع الأميركي : ـ **النماذج الثقافية** التي يتعلَّمها الفرد : ـ **الأواليات المؤسسية** التي تثيبُ وتعاقب بالقياس إلى التقيد أو عدم التقيد بهذه النماذج . بعد الأربعينات ، أغتنى هذا المفهوم من جرَّاء التقدُّم الذي أحرزه تحليل ظواهر الترابط

والاستتباع . عندئذٍ تركَّز الاهتمام على بعض الروابط المتينة والثابتة معاً ، التي تُميّز على الصعيد **الإحيائي** العلاقات القائمة بين النمط المظهري **phénotype** والنمط النَّسْلي génotype ؛ والتي تميّز على الصعيد **الاقتصادي** العلاقات المنظورة القائمة بين الفعاليات الاقتصادية في السوق ومختلف أنواع الأسواق ؛ والتي تميز أخيراً ، على الصعيد **اللساني** ، الصلةَ بين الصوت والمعنى . وفي سياق هذا الفهم الجديد ، صار **الضبط يعني ترابط العناصر والنظام** .

3 ـ إن هذا الترسيم الناشيء عن القول **بحتمية ضابطة** تضطلع بها البيئة وبمذهب نفساني نفعي ، لهو ترسيمٌ غيرُ كافٍ . لماذا ؟

أ ـ لأن الدوافع الخارجيّة (الاجتماعية وغير الاجتماعية) غالباً ما تكون غامضةً والتباسيَّةً : فالحدث نفسُه يمكنُه أن يبشِّر تارةً بتتمةٍ مؤآتية ، وأن ينذر تارةً أخرى بعاقبةٍ وخيمة ؛ ويمكنُه مرةً أن يكون بدون أية عاقبة منظورة أو قابلةللتوقُّع .

ب ـ لأنَّ الفردَ يتمتَّعُ بقدرة استعلامية معيَّنة ، وبالتالي يملك القدرة على التوقُّع . وهذا يعني أن بإمكانه أن يتدخَّل ، وأن من شأن تدخلِه أن يقلبَ مجرى الأحداث .

ج ـ لأن سلَّم المفاضلات غير محدَّد ، للفرد ، تحديداً نهائياً وأبدياً ؛ ويمكنُ أن يتوافق هذا الفرد مع بعض الاحتمالات التي كان قد رفضها بادىء الأمر ، معتبراً إيَّاها غير مقبولة . وحتى أنه يمكنه ، خلال الممارسة ، اعتبارها مفيدةً له ، مؤاتية لمصلحته .

إذن لا توجد عقوبات **مطلقة** إلاّ في نطاق محدودٍ جداً ؛ وإذا كان توافقُ سلوك الفرد مع قوانين الطبيعة المادية والاجتماعية لا يُضمَنُ ولا يُكفل إلاّ بلعبة هذه العقوبات ، فإن التوافق قد يكونُ جزئياً وهشَّاً .

4 ـ زدْ على ذلك أن الضبط الاجتماعي الفعَّال لا يمكنه أن يكون ضبطاً خارجياً صِرْفاً . فقد أشار علم الاجتماع الكلاسيكي إلى التربية الخُلُقية ، بوصفها « الرادعَ » ، « الوازع » الأفعل الذي يمتلكه المجتمع تجاه أفراده . ومن طريق مختلفة ، توصل سيغموند **فرويد** Sigmund Freud إلى نظرة مجاورة : إن **تماهي** أفراد المجتمع مع نموذج مشترك هو الذي يكفلُ **الوحدة الرمزية للمؤسسات** ، مثل **الجيش** أو **الدين** . إلاّ أن التماهي ليس مجرَّد نتيجة ، ولا هو في المقابل نتيجة تامة ودائمة ، بل هو مسارٌ منتظمٌ بعددٍ معينٍ من الأواليَّات . والتماهي يعاود طرح سلسلةٍ من العلاقات التي تقوم بين اللاعبين ، الممثلين ؛ والدوافع التي تخلفهم أو تؤلّفُ بينهم ، أي **الأنا الأعلى** الذي يشكّل المحكمة العليا التي نحتكم إليها .

5 ـ وإذا حاولنا دفع مفهوم **فرويد** للضبط الاجتماعي في الاتجاه الذي نحاهُ **بارسونز** Parsons في تأويله ، فسوف نقول : إن الضبط الاجتماعي يتوقّف على مقدرة اللاعب في النظر إلى أفعاله نظرةَ الآخر . وحتى لا تبدو هذه النظرة **للأنا** كأنها تدخُّل ، محاولة انتهاك أو إغواء (راجع **سارتر**) ، فلا بد أن يتعارفَ **الأنا والآخر** تعارفاً تضامنياً ، وأن يعتبرا أفعالهما المتداخلة متنزِّلةً من منظومة عُرفية واحدة ، يتقبَّلها الطرفان . وفي هذه الحالة لا يعود مرجع الضبط الاجتماعي العنف الرمزيّ ولا الإكراهَ الخارجي فحسب ، بل أيضاً **التربية** بوصفها دعوة إلى **استقلالية** الفرد ، وإلى تأهيله الاجتماعي في نوع من الشراكة المستقلة ، الحرَّة . إذاً ، الضبط الاجتماعي يفترض شُرعةً لا تكون فاعلةً إلا بقدر ما تحدّد واجباتٍ مشتركةً ومتبادلة .

6 ـ في العشرين سنة الأخيرة ، استولى **التماثل السوبرنيطيقي** على ألباب علماء الاجتماع . ومرَّة أخرى ، انجرَّ الكثيرون إلى مصيدة

« التماثلات » ، واستنتجوا من خلال مثال الضبط الآلي **Thermostat** : **أولاً آليّة الضبط** ؛ ثانياً **إبدال المعلومة من الطاقة** بوصفها مصدراً قادراً على إطلاق المسار وتغذيته .

لكن هذه التماثلات بين الاجتماع البشري وعالم الآلات وعالم الحياة ، يجب عرضها بكثير من التحفّظ والتنبُّه ؛ **أولاً** لأن الآلية الاجتماعية غير مكفولة تماماً ؛ **وثانياً** لأن الضبط الاجتماعي والمجتمع المضبوط أو المُراقب ، ليسا حدَّين متعادلين ـ فالحدُّ الثاني يدلُّ على مثالٍ أو طوبى يمكنهما ارتداء أشكال مختلفة جداً ؛ **وثالثاً** لأن المجتمع يمكن تحليلُه بوصفه مجموعة من أواليات الضبط ، التحريضية والحديَّة معاً ، التي تتلاعبُ بمبادرات الأفراد ومواردهم ، وبالإكراه الجماعي والواجبات الأخلاقية . ولكن لا بد من التنبُّه إلى اتساع الضبط وطبيعة الموارد التي يتلاعب بها . وعندئذٍ ندرك أن الضبط ليس كلياً . شاملاً أبداً ، وأن سيطرة الناس على مجتمعهم وسيطرة المجتمع عليهم محدودتان بشكلٍ وثيقٍ ومُتبادَل .

42 طِباق / إنطباق اجتماعي : Stratification Sociale

□ يمكن التفريقُ في كل مجتمع مركَّب بين فئات أو طبقات تضم في صفوفها أفراداً تجمعُهم معايير مشتركة . ويُلاحظ أن مفهوم **الصّراط** Strate أعمّ من مفهوم **الصَّف** Classe أو **الطبقة** ؛ وأن هناك اتجاهين في علم الاجتماع المعاصر ، أحدهما يعطي الأفضلية للكلام عن **الطباق الاجتماعي** ، وثانيهما يتمسَّك بنظرية **الطبقات الاجتماعيَّة** Les classes sociales . فما المقصودُ بهذين المفهومين ؟

1) كثُرَ الجدل والسجال حول تعريفهما ، وما زالت مسألتهما مفتوحة :

أ) هل ينبغي اعتبارُ **الطبقات** كممثل **لراتوب** ordre شامل / كلي (كما هو الحال في نظرية **الطباق** « الأميركيَّة ») أم ينبغي اعتباره كراتوب جزئي أي كمجموع لا يمكننا أن نرتّب ونصفَّ إلّا بعضاً من عناصره بالنسبة إلى البعض الآخر ؟ في كتاب **الرأسمال** لكارل **ماركس** ، الرأسماليون والكادحون طبقتان متراتبتان ، ولكن الحال يختلف بالنسبة إلى تراتب الملاكّين العقاريين والرأسماليين . فهل يجب تعريفُ الطبقات انطلاقاً من معيار واحد ، من عدة معايير أو من تركيبة معياريَّة ؟ لقد تواضع علماء الاجتماع ، منذ ماكس **ڤيبر** ، على التفريق بين **المراتب الاجتماعية** المحدَّدة انطلاقاً من **الامتياز** (الزُّمر الممتازة بمراكزها ومناصبها) ، والمراتب المحدَّدة انطلاقاً من **الدخل** (الطبقات بالمعنى الذي ذهب إليه **ڤيبر**) ، والمراتب المحدَّدة استناداً إلى **السلطة** (طبقات قياديَّة ، نُخب ، الخ .) . وبعد ، فهل يجب حصر تعريف الطبقات ، كما في

التراث الماركسي ، إنطلاقاً من **العلاقات الانتاجيَّة** ؟ إن مفاهيم ماركس نفسه الخاصة بالطبقات الاجتماعية تبدو متغايرة ليس فقط بتغاير الموضوع المقصود ، بل أيضاً بتغاير الجمهور المُستهدف . زدْ على ذلكَ أن الماركسيّين الجدد أخذوا يقدّمون توزيع الممتلكات (كالسلطة والدخل والإمتياز) بوصفه توزيعاً ذا ركنين ، أحدهما ركن الطبقة المهيمِنة ، وثانيهما ركن الطبقة المهيمن عليها (الطبقة السائدة / الطبقة المسودة) .

ب) في المقابل ، نجد أن الدراسات المتخصّصة في « الطباق الاجتماعي » (أو تكوّن الطبقات) والتي تطوَّرت منذ الخمسينات في الولايات المتحدة ، تنزع بشكل عام نحو الأغراض الوصفيَّة ، وغايتها الأخيرة تظهيرُ المراتب الاجتماعية المميزة لأفراد مجتمع أو إيلاف اجتماعي . ويتمُّ تعيين **المراتب** انطلاقاً من معايير معيَّنة كالدخل وامتيازيَّة المهنة المُمارسة ، ومستوى التأهيل العلمي ، الخ .

وحين ندقّقُ في مسألة **الطباق** ، سنلاحظ على الأقل وجود ثلاثة أنماط نظرية :

الأول : النظرية الماركسية التي تجعل من تنظيم علاقات الانتاج علَّةً لوجود الطبقات الاجتماعيَّة . ولهذه النظرية أهمية تاريخية بالغة ، ولكن حقلها التطبيقي ما زال إشكالياً ويحتمل النَّقد .

الثاني : النمط النظري **الوظيفي** أو الوظيفاني . لقد صاغ **دافيز** Davis ومور Moore **نظرية الطباق الوظيفانيّة** ؛ واعتبرا أنَّ الطباق (التراتب الطبقي) هو نتيجة مباشرة لتقسيم العمل ـ فالأعمال تتطابقُ مع وظائف متباينة الأهمية في منظومة تقسيم العمل ، ولا مفرَّ من دفع أجور متفاوتة مقابل القيام بهذه الأعمال .

الثالث : نمط نظري يجعل من ظواهر التراتب الطبقي نتيجة لأواليَّات

السـوق ـ وهذه النـظرية نجـدها في إرهـاصاتهـا الأولى عنـد آدم **سميث** : فالأجور ، وبوجه أعم المكافآت الاجتماعية ، تتوقَّفُ على العرض والطلب المقابلين لهذا النمط من **العمالة** (الاستخـدام) أو ذاك ـ ولهذا يكـون أجر الطبيب (وفقاً لمقامه ولعرض خدماته) ارفـع من أجر العـامل في متجـر . وفي الوقت نفسه ، يجب الإحـاطة بـالقيود المـادية والاجتمـاعية التي يسـير بمقتضاها **سوقُ المراكز** .

2) من المؤكَّـد أن علم الاجتمـاع غـير قـادر ، الآن ، عـلى تقـديم « نـظرية عـامة » للطبـاق ، ومن المحتمل أن يتكلل بـالفشـل البحث عن نظرية كهذه . ومردّ ذلك إلى كون منظومات الطباق لا تفسِّـر كلّياً بـالأهمية الـوظيفية للمـواقع الاجتمـاعية ولا بتـراتب القيم المشتركـة ، ولا بتنـظيم العـلاقات الانتـاجية . فقط بعض جـوانب الطبـاق يمكنُ تفسيـرُهـا بهـذا التصـوُّر النـظري أو ذاك . فمفهـوم الأهميـة الـوظيفيـة لا يكتسب دلالتـه الدقيقة إلّا في حالة المنـظَّمات ـ وحتى في هـذه الحالـة ، لا يسمح المفهـوم الوظيفي بوضع **راتوب** شامل أو جزئي لمجمل المـواقع أو المـراكز . والقيم المشتـركـة قـادرة في أحسن الأحـوال عـلى الإحـاطـة ببعض الفـوارق بـين المنظومات الطباقيَّة . وأخيراً ، لا تستطيع علاقات الانتاج أن تحدّد راتـوباً كلياً أو جزئياً إلّا في أحوال خاصة .

وفي الـواقـع ، ليست فـوارقُ الامتيـاز والسلطة والمنصب مـا بـين الجماعات سوى نتيجة لمنظومة متغيّـرات يختلف تركيبهـا وبنيانها بـاختلاف الأنظمة الاجتماعيَّة . وربمـا يكون نمـوذج السوق هـو الوحيـد القادر عـلى ادعـاء بعض العموميَّـة ، إذ الامتياز والـدخل والسلطان والنفـوذ والسلطة هي على الدوام مكافآت وتعويضات متطابقة مع طلب اجْتماعي معينٍّ .

43 طُوبى (لا مكان) : Utopie

□ يفيد مفهوم **الطوبى** الدلالة على **نوع أدبي** ، على نوع من السياسة الموهومة ، على تحقق إكراهي لِشكل تنظيمي اجتماعي يتجسّد من خلاله **مثالٌ** يعتقد أنه مثال جيّد على الاطلاق . وتقوم **الطوبى** في مواجهة القيم السائدة في المجتمع ، وتمتاز بمطلقيّتها التي يمكنها أن تقود اتباعها إلى أشد أنواع التعصُّب وعدم التسامح إزاء عالم فاسد وإزاء أولئك الذين يمكنُ اعتبارهم ممانعين لقيام نظام جديد . إن **السلوك الطوباوي** يمتاز بالمطلقية والاستبدادية اللتين يمكنهما أن تؤديا إلى تفجُّر عصبي وعصبيّة ظلامية ، أو إلى إشباع نرجسي يتكلّل بظهور جماعات صغيرة مغلقة حيث تكمن السعادة في « العيش مع الذات » . فالانغلاق يحمي المجتمع الطوباوي من مفاسد الخارج ومن مخاطر الأغراب . ويمكن للإغلاق أن تمارسه سلطة تراتبية (حالة الأديرة) أو سلطة مرغوبة (حالة **الفالانستير** في طوبى **فورييه**) .

تختلف الطوباويات بمضمونها : فبعضها يقترح **مجتمع وفرة** ، وبعضها الآخر يقترح **مجتمع تقشُّف** شديد ؛ بعضها يقترح **مجتمع قدّيسين** ، وبعضها الآخر **مجتمع ابطال** . ويقوم الفكرُ الطوباوي على شعور أساسي بالنقص / عدم الرضا والاشباع والاكتفاء / إزاء الظروف الراهنة للحياة الاجتماعيَّة . وهذا الشعور يكون قاعدة لتحرّك جماعي مشترك في سبيل إعادة التوازن والانسجام بين ما يمكن اعتباره عدلاً والحياة القائمة فعلياً الآن .

44 علـم الاجـتـمـاع الإحـيـائـي :
Sociobiologie / Sociobiology

□ تصفُ عبارةُ علم الاجتماع الإحيائي نشاطاً قديماً ، لكنَّها كفرع علمي متكوّن يمكنُ إرجاعُها إلى ظهور كتاب **ويلسون عام ١٩٧٥** ، بعنوان : «Sociobiology; a new synthesis» . ومهما يكن الأمر ، فإن العلوم الاجتماعية لم تعاينها وتجادل فيها إلاّ مع كتاب ويلسون هذا « **علم الاجتماع الاحيائي : توليف جديد** » .

أما موضوعه ، حسب أتباعه ، فهو تفسير ظهور عدد معين من المؤسسات الاجتماعية انطلاقاً من مقومات **النظرية الحديثة للتطور** ، كما أنشأها **داروين** ، وكما تبلورت في الداروينية الجديدة المعاصرة ، وتكلّلت بما يُعرف حالياً باسم « **نظرية التطور التوليفيَّة** » . وهي في ذلك ، تعتمدُ على **التوليديَّة** La génétique الحديثة التي يرجع تأسيسُها التراثي إلى أعمال **منديل** Mendel والتي شهدت تجدُّداً كبيراً بفضل تطوُّر علم الإحياء الهبائي .

1) الميدانُ الرئيس لبحوث علم الاجتماع الإحيائي هو العالم الحيواني . **فويلسن** نفسه متخصّص بالحشرات الاجتماعيَّة . إلاّ أن عدداً معيناً من علماء الإحياء يعلنون اقتناعهم بأن **علم الإحياء الاجتماعي** يمكنه الإسهام في معرفة عددٍ معين من الظواهر المتّصلة بالمجتمعات البشريَّة . وهذا الادّعاء هو الذي حوَّل هذا العلم إلى موضوع سجال فكروي (إيديولوجي) .

2) المسألةُ العامة التي تشغل علم الاجتماع الحيواني (الإحيائي) هي

تفسيرُ المسالك العنفيَّة وتنوّعها . فتُلاحظ لدى معظم الفصائل الحيوانية ظواهرُ عدوانية متصاعدة يمكنها أن تصل إلى حد المعركة المميتة ، كما تُلاحظ ظواهر عدوانية مضبوطة تنتهي بانسحاب المغلوب . وعلى سبيل المثال نذكر أن **جون ماينارد سميث** استخدم نظرية الألعاب فبيَّنَ ان مسالك الأفراد عندما تتميَّز ببعض التوزُّع في الأنماط العدوانية المختلفة تؤدي إلى قيام « استراتيجية مستقرّة من وجهة التطور » .

3) يستعير علماء الاجتماع الإحيائي من الداروينية الجديدة ترسيمة « الاصطفاء الفردي الطبيعي » ويفسّرون بواسطتها التباين في أدوار الجنسين في العالم الحيواني .

4) أما علم الاجتماع الإحيائي « البشري » فهو جهدٌ يرمي إلى تطبيق الأسس والمناهج الارتقائيَّة الحيوانية على تحليل ظواهر معيَّنة في الملكوت الانساني . ومردّ هذا التوسع اقتناع بعض علماء الاجتماع الاحيائي بأنّ بعض المسالك ، ولاسيما مسالك الانجاب ، تدخلُ في نطاق التأثير التناسلي الذي ينتج شكله عن النُّخْب والاصطفاء ، وبالطبع تتدخل **الثقافة** لتعينّ الاشكال الخاصة بالظاهرة الانسانية وفقاً للمساقات . وفي بعض الأحيان تتخطَّى طموحات علماء الاجتماع الإحيائي مستوى تفسير مسالك الانجاب وتجديد النسل ، وتقودُهم إلى ميدان **الإناسة** .

5) يعود نجاح هذا العلم ورواجه حالياً إلى العوامل التالية : أ) القيمة التأويلية الخاصة بنظرية التطور الداروينية الجديدة التي يعتمدها ؛ ب) ما يتضمّنه من مفاتن وتبسيطات عندما يؤخذ هذا العلم التفسيري كنظريَّة عامة ؛ ج) المصاعب النظريَّة والتطبيقيّة التي تعترضه في المجال التجريبي ، الأمر الذي يجعله جديداً على الصعيد التنظيري ؛ د) قدرته كعلم جديد على إضفاء حد أدنى من المعقولية على مسارات تاريخية

ما زالت غامضة ؛ هـ) لإنه يسترجع الصورة الكلاسيكية للعالم الذهبي المفضَّل .

إن حالة علم الاجتماع الإحيائي تقدّم مثالاً جديداً على مقترح أساسي في علم العلوم وفي علم اجتماع المعرفة ، نعني معاودة فتح الحدود بين العلم والأيديولوجيا ، وتشابك العام والخاص .

45 علم اجتماع العنف : Sociologie de la Violence

١ ـ ما العنف ؟

يندرج العنف ، وهو الايذاءُ باليد أو باللسان . بالفعل أو بالكلمة ، في الحقل التصادمي مع الآخر . إنه بالدرجة الأولى حالة تدرس بذاتها ، ولكن ليس مستقلة عن موجباتها ومبرّراتها ومساراتها التاريخية . وهو بالدرجة الثانية حالة مركّبة من حيث ظهورها وإداؤ ها وترابطاتها ، حالة ذاتية لها موضوعها (الأنا في مواجهة الآخر) ، حالة وضعيّة لا تقبل الانخفاض ولا التبسيط السطحي . وهو بالدرجة الثالثة يتّسم بسمة الأداء الفردي أو الأداء الجماعي ، الأداء المؤسس على ردَّة فعل أو على مبادهة . المؤسَّس على انسياق أو على اختيار . وهو في كل حال تجربة نفسية ـ اجتماعية من تجارب إيذاء الآخر ، ولكنها تجربةٌ لا تنفصل عن تغيّرات المجتمع وثقافته السياسية ، ولا تتباهى حصراً باضطرابات الجماعية والثورات (اليسارية واليمينية على حد سواء) والحروب المحلية ، القومية أو الدوليَّة .

إنَّ العنف سلوكٌ إيذائي قوامه إنكار الآخر كقيمة مماثلة للأنا أو للنحن ، كقيمة تستحق الحياة والاحترام ، ومرتكزُهُ استبعادُ الآخر عن حلبة التغالب إما بخفضه إلى تابع ، وإما بنفيه خارج الساحة (إخراجه من اللعبة) وإما بتصفيته معنوياً أو جسدياً . إذن معنى العنف الأساسي هو عدم الاعتراف بالآخر ، رفضُه وتحويلُه إلى الشيء « المناسب » للحاجة العنفيّة ، إذا جاز الكلام . عدمُ الاعتراف لا يعني عدم المعرفة ، بل يعني معرفة معيَّنة ، « مقـلـنة » : هنا الفاعل العنفي يراقبُ القابلَ ، يصوّره

ويتصوّره بالطريقة المناسبة لرسم صورته (الضحية) وللتحكّم بصيرورته . إن معرفة الفاعل للقابل تتمّ في سياق اللعبة العنفيّة إما مباشرةً (الفرد في مواجهة الآخر كما هو ، الآخرين كما هم) وإما مداورة من خلال صورة مفهومية عن الآخر (صورة سياسية ، دينية ، عنصريَّة الخ) . معظمُ حالات العنف تُبنى على معرفة تجريدية ، على موروث ذهني جاهز ، قوالب مصمَّمة عن الآخرين : الوثنُ الذهني ، بكل أوالياته ومفاعلات ارتباطه ، يحلّ أو يقترنُ بالوثن المادي . الآخرُ يوضَعُ في القالب المجهَّز ، على منوال قاطع الطرق الأسطوري ، بروكرست ، الذي كان يخطفُ « الآخر » من قارعة الطريق(*) ، ويضعه فوق سرير (رمز للقالب الجاهز) ، فإذا كان المخطوفُ أطولَ من سريره ضغطه حتى يتناسب مع طوله ، وإذا كان أقصر منه مطَّهُ ليناسبه ـ وفي الحالين ، المخطوفُ ضحيَّة مزدوجة : ضحية خيار الفاعل العنفي (الخيار الواعي أو اللاواعي) ، وضحية أدواته الجاهزة .

كذلك فإن العنف سلوك متبادل يبدأه الفاعل ويواجهه القابل . مواجهةُ القابل للحدث العنفي تستلزم مقاومته ، فتعني استئناف العنف المُبتَدأ بعنفٌ مختلِف ، وتعني انطلاق مسار العنف والعنف المقابل . بروكرست يقطع الطريق ويخطف ، يعذب ويقتل . . الخ ، وهو بذلك يستثير حالة أو دورة عنفية في مجتمعه : يردّ عليه عنف السلطة أو عنف المجتمع الأهلي ، عنف « الحق العام » أو « العنف الخاص » . بروكرست ، الفاعل العنفي ، ليس أحداً مُطلقاً يصنع الضحايا ، وهذه تقبل ما يصنع إلى النهاية أو اللانهاية . كل فعل عنفي يستثيرُ مضاداته العنفيَّة . وهنا يغدو بالامكان البحث في سوسيولوجيا العنف ؛ أو وضع العنف في أفق البحث الاجتماعي ـ التاريخي . إن الاجتماع البشري

التاريخي ، وما رافقه أو سبقه من تصورات غيبية لمجتمع ملائكي (فردوسي) وشيطاني ، ينتجُ العنفَ لأن قوام الاجتماع التناقض ، التغالب حتى التوازن والتسالم الآني . لقد انشغل أسلافُنا المثقفون ، من أسطوريين وفلاسفة وأخلاقيين وعلماء ، بالسؤال عن علَّة العنف ، « لماذا العنف ؟ » ، وأوجدوا له المسوّغات والمفاهيم التي تستحق الدراسة النقدية ؛ إلا أن ما يعنينا هنا هو الغوص في العنف كإشكالية ينتجها المجتمع والبحث في « كيفية العنف » . وبصرف النَّظر عما إذا كان الفعلُ العنفي خيراً أم شراً (لأن كل فعل هو خيرٌ وشر في آن . خير في نظر الفاعل وشر في نظر القابل) ، وعما إذا كان طبيعياً أم اصطناعياً ، مفيداً أم مضرّاً ، يهمّنا التوضيح بأنَّ العنف فعل إرادة تستقوي به الذات لقهر الآخر ، ويلتجيء إليها الآخر لدحر الفاعل (في هذه الحالة نجد فاعلين للعنف المتبادل) ، فيولد نوع من التوازن العنفي (الاحتلال ومقاومته مثلاً) . إذن العنف واقعة اجتماعية ، تاريخيَّة ، ينتجها الفاعل الفردي (المتسلّط الأنوي L'Egocrate) مثلما ينتجها الفاعل الجمعي (المتسلّط الجمعي Le Communaucrate) في سياق التصارع على الامتلاك الأنوي أو الجمعي للآخرين ، وفي غياب أي انتظام علائقي من النوع الديمقراطي أو المساواتي العضوي .

٢ ـ الانقسام الاجتماعي : مولّدُ استيهام العنف

حين نسألُ كيف يتولّد العنف لا بدَّ أنْ نكون مؤهّلين للنظر في الحقل العنفي ، في المكان الذي ينتجه . فبدلاً من السؤال التقليدي « لماذا العنف » المجرَّد عن التاريخ الاجتماعي ، عن تموضعه وتطوّره ، يستحق سؤالنا عن « كيفَ العنف » أن نتخلّى عن آلات كثيرة لم تعد صالحة للنظر العلمي المعاصر . إنها بالطبع آلاتٌ مفهوميَّة ، مثل « الزمان » ، ذلك التوهم المجرَّد لتاريخ غير متعينّ . ليس هناك تاريخ « رياضي » مجرَّد

للاجتماع البشري الذي تندرج الظاهرة العنفية في سياقه . وبقدر ما يُلغى التاريخ المتعين يُلغى المجتمع وتتحوّل مسألة « العنف » المطروحة بصيغة لماذا ، مسألة لفظية لا تتصل بإشكالية معاشة ، وتنخفض غالباً إلى قالب الثنائية (المرفوضة كمفهوم غير جدلي) ليصبح الباحث مطالباً على طريقة « روزفلت » بأن يكون « مع » الجريمة أو « ضدها » ، بينما المطلوب منه أن يحدّد ما هي الجريمة . باختصار أن المراد في بحثنا هو أن نعرف ما هو المجتمع الذي يولّد العنف ، أو بتعبير آخر ما هو العنف الاجتماعي ، ماذا يولّده وماذا يعاكسه ويواجهه ويقاومه حتى التوازن ؟

في مجتمع تاريخي كالمجتمع اللبناني تكثر حالات العنف الفردي والجمعي ، وتقلُّ التفسيراتُ العلمية الاجتماعيَّة لها . لماذا هذا القصور عن تناول الواقع المباشر لاشكاليَّة العنف ؟ إنه أكثر من قصور ومن تقصير . هناك فسادٌ أساسي في منهج النظر إلى إشكالية العنف . فكلما استخدمنا آلات بحثية وأدوات مفهومية فاسدة (مثل المصادرات والابتسارات والتركيبات الفكرانية المستعلية الخ) لا نفشل فقط في تشخيص الاشكالية ، بل نمتنع علمياً عن معالجتها تماماً كما يقولُ المثل الشعبي اللبناني (مثل الكي عالجلال) ، ونحكي عن الشيء ولا نحكي عنه في آن ، نحكي عن التصوّر ولا نحكي عن الشيء بعينه . إذن المشكلة المنهجية في هذا المستوى الاستقصائي هي مشكلة القراءة العينية : ماذا نقرأ تاريخاً منفصماً عن مجريات الوقائع ، أم نقرأ وقائع لا يحتويها التاريخ الرسمي « المؤدلج » أي المصنَّع لخدمةِ أيديولوجيا معينة ؟ إن عالم الاجتماع حين يرغب في درس الحالات العنفية في لبنان عليه أن يقرأ الوقائع وما يحيط بها ، وما يتّصل بظروفها ومكوّناتها ، وهذا يعني أنه لا يملك الحق في أن يقرأ خارج التاريخ الاجتماعي ، وأن يسمّى ذلك ، عنوةً ، قراءة سوسيولوجية لظاهرة العنف .

يمتـاز البنـاء الاجتمـاعي التـاريخي في لبنـان بمميّـزه التنـاقضي والانضيافي ، ولكن محموله المعرفي يتـردّد بين مؤثـرات خطابـين فكرويـين رئيسيين : خطاب يرمي إلى توحيـد التنوُّع أو وحـدانية التنـوُّع ، وخطاب يرمي إلى إنماء تنوُّع خارج التوحّد وأحياناً معارضاً لـه حتى العنف . هذان الخطابان المعرفيّان توافقا وتـطوّرا في سياق بنيـة جبليَّة وبنيـة مدينيَّـة (أقل بداوةً من الأولى ، لكنَّها مفتوحة دائماً على البداوة الجبلية) وشكَّلا منظومتي استقـطاب اجتمـاعي وثقـافي وسيـاسي ، تمـازج فيهـما العنفُ والتسـالم ، وغابت عنهما « دبلوماسية العقل » في مراحـل الاضطراب الكبـرى . وأهم ما يحرِّك التركيبة اللبنانية التناقضية والانضيافية هو الانقسامُ الاجتمـاعي . إن سلطة الجمـاعات في لبنـان كانت ومـا تزال مـوضـوعـة على مشـرحـة الصـراع ، لأن القبيلة المتمـاهيـة في « مِلَّة دينيـة » تبحث دائـماً عن أرض تكون قاعدة لكيانها أي للأنويَّة الجماعيَّة ، وتستخدم لذلك وسائل العنف المادي والفكري المتاحة ، وهذا ما يجعل القبائلَ الأخرى تنقسمُ أو تتـوحّد في اصطراعها وفي مقاومتها لمشـروع التوحّـد بالأرض ، أو التصخُّـر[1] في مرحلة سابقة لعصر القـوميّات الحـديث في المشرق العـربي ولظهـور مفهوم « الاستقلال القومي » . بكلام آخر ، تصطنع « القبيلة » لنفسها « إقليماً » تنزرع فيه ، لتحقّق هُويّتها التاريخية باختلاف عن القبائلِ الأخرى - ولكن هذه القبائل الأخرى مـوجودة فـوق أرضٍ مشتركـة وفي ظل نـظام مشترك (النـظام العثماني ، نـظام المتصرفيـة ، نظام الانتـداب الفرنسي ، نـظام الاستقلال ، وأخيراً حالة الاقتتال) . إن كل « قبيلة » تبحث ، بشكل أو بآخر ، عن وحدتها الداخلية ، فتنعزل بذلـك عمّا سـواها ، وتختلف عنهـا بـدلاً من أن تأتلفَ معهـا في مشروع بحث عن هـويّة مشتـرك . إن واقع الـدولة / القبيلة هـو الذي سـاعد في سيـاق النظام العصبـوي على إنتـاج

---

(١) Adel ismail: Histoire du Liban.

مفهوم الدولة / الطائفة ومحموله المعرفي (الطائفة / الأمة) . وليس انتقال القبيلة من هوية اجتماعية / ثقافية مغلقة إلى أخرى منفتحة أو أكثر انفتاحاً ، من الأمور البسيطة التي يمكن حدوثها بدون العامل السياسي المحدِّد لُمجمل الهويّات المتصارعة ضمناً أو صراحةً . والمفيد على هذا المستوى من استطلاع مشكلة الانقسام الاجتماعي أن نلاحظ أنَّه أنتج مفهوم « الغريب » أو « الطارىء » ، وهو مفهوم قَبَلي وجَبَلي ، ينسحبُ بشكل أقل حدَّة على الحياة المدينيَّة . فالبنية التناقضية لهذا الاجتماع البشري متأهبة دوماً لمواجهة كل إضافة اجتماعية إليها : « الغريب » يأتي من القبائل الأخرى ، يأتي أيضاً من وراء « الحدود » أو من وراء « البحار » .

من الصعب على الذهنية القبلية أن تقبل هذا « الغريب » الموهوم ، لذلك فهي تتعامل معه إما باستيعابه واحتوائه بحيث يتماهى مع القبيلة ذاتها (يتزوَّج منها ، يندرج في اقتصادها المغلق ، ينضاف إلى منظومتها الاعتقادية . الخ) ، وإما بطرده عنفيَّاً ، باستبعاده . في هذه اللعبة (الاحتواء / الاستبعاد) تلعب البنية الانقسامية دوراً مركزياً في توليد الاستيهام العنفي . فهل العنف مجرَّد وهمٍ تنتجه الذاكرة الجماعية للقبيلة أم أنَّه واقعة اجتماعيَّة تنتجه أيضاً المرجعية الاجتماعية / الثقافية للقبيلة ؟

« من ليس منّا فليرحَلْ عنّا » ، « لبنان حبّهُ أو غادره » ، « لبنان دائماً على حق » ، « لبنانُ واحد لا لبنانان أو لبنانات » الخ . هذه عيّنة من شعارات التماهي التي تعبّر عن ذاكرتين : ذاكرة القبيلة المنقسمة عن سواها ، وذاكرة المجتمع المتعدّد القبائل ، المتردد بين الانقسام والتوحّد . إن القبيلة حين تسترجع ماضيها تجدّد أواليات وشعارات العنف التي جعلتها قبيلة تشكر خالقها أو زعيمها الذي جعلها تتميَّز ، تختلف عن سواها ؛ وفي الشعور بالاختلاف مفارقة ، وجهة نظر ، صورة هُويَّة

كامنة ، التمايز المطلق ، حتى الاغتراب أو التغـرُّب عن الآخرين (حينما نَصف الآخر بالغريب فإننا لا نغرِّبه عنا فقط بل نتغـرَّبُ عنه أيضـاً) ، هو أحد المصادر المنتجة للموقف العنفي ، للهوية « **العنفوانية** » . والـواقع أن كل تمايز بين فرد وفرد ، قبيلة وقبيلة ، أمـة وأمة الـخ ، هو تمـايز نسبي ، من الوجهة الانتروبولوجية ـ أليسوا كلهم بشراً ، بملابس فكروية واعتقادية مختلفة ؟ أليسوا كلهم عيال الله ، إذا كان موقع اختلافهم وتمايـزهم في الله أو عـلى الله ؟ هنا تلعب **المـايـا** ، التـوهّم ، دوراً نـادراً في تـأسيس ذهنيـة الاغتـراب عن الآخر ، الـذهنية القبليَّـة المعروفـة لـدى شعـوب كثيـرة ، والمؤسسة لذهنيـة القوميَّـات « المطلقـة » . إن القبلي الـطائفي ، ثم القبلي الوطني ، حتى القبلي القومي أو الأممي ، يبحثُ في كل الحـالات عن مخرج لمأزقه الاغترابي ، العنفواني : يكون أخاً مشـاركاً سـواه أو يكون خصـماً لا يعتـرف بسـواه ، حتى لا يتفـاعـل معـه ، مشكلة الانقسـام القبـلي في « المجتمعـات » تستمـدّ خصـوصيتهـا من التعـارض مـع الآخـر : القبيلة تتمذهب دينياً (الانتـماء الديني عـادل في هذه الحـالة ، الهـويّة الثقـافية ، الثقـافة تعـادل الانتماء الـزمني للتاريـخ) ، تـرسم لنفسهـا « شـرنقـة » أو « مضيقاً » طائفيـاً . في هذه الشـرنقة أو هـذا المضيق تنتج الـطائفة ثقـافة عنفية ، ثقافـة الاختلاف والتمـايز والتعـارض مع الآخـرين . وهكذا ١٧ قبيلة تتشرنق في ١٧ « منظومة » ذهنية . إن لم نقُلْ معرفيَّة ، وتنتج في زمن ضيّق ، في « مضيق جغـراسي » ما نسمّيـه « ثقافـة » ومـا هـو في الحقيقـة مشـروع « ثقافـة » ، مشروع « فـرع ثقافي » Subculture ، وتتجـاوز إلى تسميتـه « حضارة » . ولكنَّ البقـاء في الشرنقـة ممتنع . وكلَّما خـرج القبلي المُشـرنق من مضيق طائفتـه إلى « رحـابـة » الـطوائف الأخـرى محليـاً ، أو الشعـوب الأخرى ، عـربياً وعـالمياً ، اكتشف عـلى الفور محـدودية ونسبـة « ثقافته » و « حضـارته » . الآخـرون لهم أيضاً ثقـافاتهم ، حضـاراتهم ، تواريخهم . فكيف السبيلُ إلى التعامل معهم ؟ مرَّة أخرى يكون الخيار بين

استيهام العنف واستلهام اللاعنف . القبلي يواصل انغلاقه أو يخرج منه . الخروج في نظره ضعف ، البقاء فيه مصدر قوة . القراءة السوسيولوجية النقدية لهذه الظاهرة تقول : « قوَّة القبيلة في أن تظل قبيلة » . وهذا الموقف الجمودي ، تحجيرُ الأفراد في المجمَّع القبلي لا يمرُّ بدون إضعاف القبيلة منظوراً إليها من زاوية التطور التاريخي : أن تبقى قبيلة أو مجمَّع قبائل ، ويبلغ سواك مبلغ الأمة / الدولة ، والأمة الكبرى ، هذا ضعف لك أم قوَّة ؟

إن القراءة العامة لوضع لبنان الراهن تدحضُ الخطابة القبلية . وتبيّنُ أن لبنان بكل فئاته مستضعف ، مستباح ، محتلّ ، فأين هي حدود هذه اللعبة الاعتقادية ؟ إنها معرفياً حدود لفظية (قوة الضعف / ضعف القوة) ، لا تعبر إلّا عن ذهنيّة سحريّة ، التباسيَّة ، يملكها العجز المادي / التقني ، فتعوِّض عنه بما تسمّيه « قوَّة » الأرواح أو القوَّة الأرواحيَّة المظنون أنها منشورة في كل القبائل . أن يكون لكل قبيلة « أرواحيَّتُها » معناه أن يكون لكل منها وثنُها وقيصرُها اللذان يُغرّبانها ، من داخلها ، عمَّا سواها ، ومعناه أن الخطاب السياسي القبلي هو مجرَّد خطاب أسطوري يتحاشى الهبوط من المخيلة والذاكرة إلى الواقعة المُعاشة والأرض الاجتماعية المشتركة . إذن انقسام الاجتماع اللبناني هو قبلي ، بلباس أرواحي ؛ الطائفي لا يعني أكثر من أرواحي ، وهو المولّدُ الأوّل لذهنية السلوك التغربي تجاه الذات والغير ، والمعيق لولادة تاريخ مشترك ، لولادة هويَّة مشتركة ، لولادة مواطنيَّة مختلفة عن « مواطنية » القبائل . وللانقسام التاريخي عوارضه وارتهاناته وحلوله ، ولهذا نلاحظ أن اللبنانيين على اختلاف مضائقهم القبليّة وشرانقهم الطائفيّة ، واجهوا هذه المشكلة بسلبياتها وإيجابياتها ، تارة بالقفز فوق عمق المشكلة (أسلوب التكاذب المشترك) ، وتارة بالالتجاء إلى الغريب البرَّاني للتهرب من « هذا الغريب

الـداخـلي » ، ولـلاحتـماء بـالنفـوذ الخـــارجي (عـربي أو غـــير عـربي) ، والاستقواء به على الراهن المُعاش (أسلوب التعوُّذ بـالغريب الخـارجي من شـر الغريب المحـلّي ، وأسلوب تحويـل استقلال القبيلة إلى استقـلال عن القبـائل الأخـرى ، وجعل الـدول الخارجيـة تخترق القبـائـل / الـطوائف المحليَّة و « مضاربها » الكيانية) . فكيف يمكننا أن نقرأ إشكاليـة الظواهـر المتناقضة ، المتضايقة والمتعايشة ؟

٣ ـ النبذ والتدامج

ليس الاجتمـاع اللبناني فـريداً من نـوعه من حيث تـركيبـة القبـائـل والطوائف ، ولكنَّ ما يُميزه عمَّا سـواه ، في محيطه العـربي علىٰ الأقـل ، هو أن ظواهره الاجتمـاعية حـافظت من الـداخل ، وأكـثر من سواهـا ، على انغلاقيتها أو مسـارها الانغـلاقي ، فحدَّث بـذلك من إمكـانات التفـاعل والتعايش . وكلما كانت تنضافُ إلى لبنان قبيلة أو مشروع طائفة جديدة ، كانت تنخرطُ في لعبة الانقسام ومحاور الاستقطاب الـرئيس . ومما يـلاحظ أنه لم تتكوَّن في لبنان ، على اختـلاف مراحله التـاريخية ، مـرجعيّة جـامعة الكـل قبائله إلاّ في عهـد الامارة المعنيـة المسكونـة بـ « ذئاب السيـاسة » ، ولكن مع غياب هـذه المرجعيـة المحلية ، عـاد الانقسام الاستقـطابي . إن لعبة العنـف التي شهدها لبنان منذ تسع سنوات تقريبـاً ما تـزال تمارس عـلى أسـاس الاختـلاف المـرجعي ، وتقـود القبيلة أو الـطائفـة لعبـة الانقسـام المـرجعي هذا ، وتجـرُّ وراءها الفـاقدين مـرجعيتهم . والـواقـع التـاريخي يرشدنـا إلى أن الطائفـة الدينيـة ، ثم السياسـة الاقطاعيـة ، لم تتردّد منـذ ١٨٣٠ في قيادة الانقسام الداخلي ، مشدّدةً على أن نبذ القبائل الأخرى هو الأساس المرجعي لجعلها تحافظ على تدامجهـا وهويتهـا الثقافيـة ، وهكذا ، من نبذ التاريخ إلى نبذ الثقافة يتواصل أسلوب اللاإندماج ، وهو بـطبيعته أسلوبٌ عنفي ، قائم على الاختـلاف عن الغير ، اختـلاف مع الغـير حتى

التقاتل ، وهذا ما جعل البعض يصوّر اللبنانيين بأنهم « شعوب » أو قبائل متقاتلة ، وجعل جبران خليل جبران يراهم في مطلع القرن العشرين بأنهم مشروع « جزر ومستعمرات »(٢) . وجاء شعار « متنافيان لا يشكّلان أمةً » مختصراً مفيداً لحالة الانقسام الفعلي التي كان النافذون المحليون (المختلفون من تحت ، المتفقون من فوق) يتلاعبون بها ، بالتشاور والتشارك مع النافذين العثمانيين وغير العثمانيين . فهل هذه القبائل العربية الشرقية تشكّل فعلاً « متنافيين » لا سبيل لبقائهما سوى التنابذ ؟ إن تصوُّر الغاء التدامج بين القبائل ، المرفوعة خطأً إلى شعوب أو مشاريع قوميات ، أو حتى قوميّات ملفّقة Pseudo-nationalismes ، هو بذاته موقف عنفي . بين سياسة النبذ وسياسة الدمج أو التعايش بالتفاعل والتسالم ، كان خطاباً الوحدانية والانقسامية يتصارعان في بلاد ينخرُها الأفيونُ الأسطوري كالسوس ، وكانت « الميثولوجيّات » التي تقف وراء القبائل ، لتحوّلها طوائفَ ومشاريع « أُمم » تعلنُ « المحبّة » وتمارس « العنفوان » على الآخر ، هذا الغريب القريب . وليس من عجائب الأمور ، مثلاً ، أن يصوِّر كمال الصليبي(٣) تاريخ هذا البلد وكأنه تاريخ قبائل متنابذة ومتحاربة (متنافية) ، ثم يسارع هذا الفقيه القبلي أو ذاك للبحث عن تاريخه الخاص(٤) ، بعدما تمَّ الاتفاق الضمني على عدم إنتاج خطاب تاريخيٍّ موضوعي ، وضعي وعلمي ، يتعدّى إشكالية القبائل

---

(٢) خليل أحمد خليل : المعرفة الاجتماعية في أدب جبران ، دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٨١ .

(٣) كمال الصليبي : تاريخ لبنان الحديث ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٧٨

(٤) علي الزين : للبحث عن تاريخنا ، أي تاريخ بعض الشيعة ، وأيضاً سامي مكارم وأبو صالح ، التاريخ الاجتماعي والسياسي للموحدين الدروز ، وأيضاً تاريخ الموارنة ، وتاريخ السنة ، وتاريخ كل طائفة على حدة . فأين هو تاريخ لبنان ؟

ذاتها ، إلى تاريخ كل المساهمين ، نبذاً ودمجاً ، في تكوين هذا التاريخ المشترك .

لقد جرت حتى الآن قراءة التاريخ السياسي للبنان الحديث والمعاصر من زاوية ظواهره المتناقضة والمتنافية ، ومن زاوية التاريخ الرسمي للقبائل الغالبة . فمقابل السؤال « من يصنع الرئيس »[٥] في لبنان ، ينطرح سؤال أسبق : أية طائفة صنعت لبنان ونظامه ورئاساته . وحتى لا يكتشف اللبنانيون ، بكل بساطة ، أن الجنرال غورو اصطنع لقبائلهم نظام « لبنان الكبير » في إعلان أول أيلول (سبتمبر) ١٩٢٠ ، وحتى لا يكتشفوا أن رؤساءهم المحصورين في نطاق القبائل تصنعهم مرجعيّة الانقسام الأجنبي في لبنان ، يُصار إلى استرجاع الذاكرة العنفيّة ، منذ ستة آلاف سنة (مع العلم أن أغلب القبائل الراهنة لا تعود إحداها إلى أكثر من ألف سنة) ، وتنمَّى « عنصرية » الأبجدية المفتقدة لمواجهة الأبجدية العربية الحيَّة ، كما تنمَّى عنصريّة الحضارة والبداوة ، الشجرة والصحراء ، ويُسقط ذلك كلّه على إسلامٍ يتسامح ومسيحية غربية تخطَّتها الحضارة الصناعية منذ أمد بعيد . ويبقى السؤال الأهم : أين هو التاريخ الاجتماعي لهذه الظواهر المتعايشة إنْ سلماً وإنْ حرباً ، إن طوعاً وإنْ كُرْهاً ؟ وأين هي الدولة / الأمة التي تقدّم نفسها مصهراً لهذه الظواهر ، لا محرِّضاً دائباً على نفيها وتنافيها لإحكام سيطرة المرجعية الخارجية على كل مشروع مرجعية محلية ، واستطراداً عربية ؟

إن وجود القبائل / الطوائف ليس مشكلة بذاته ، والتنافي هو افتراض عُنفي تمَّ إنتاجُه في سياق الانتداب الفرنسيْ تلبيةً لحاجة العياذ المحلي بالخارج ، وتلبية لحاجة المحافظة على الانتداب ذاته . نستعرض

(٥) الياس الديري ، من يصنع الرئيس ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ١٩٨٠ .

للتدليل نموذجين (بيروتي وجبلي) يدلّان على الذهنية « اللبنانية » المقابلة لمشروع المرجعية المحلية :

١ ـ نموذج جبلي :

لنا وطنٌ صغيرُ الحجم لكنْ نفخناهُ بمنفاخ الغرور
وسمَّيناهُ لبناناً كبيراً وما هو بالكبيرِ ولا الخطيرِ[٦]

شعبْ يمزّقْ ألفْ جلالْ حتى ينالْ استقلالُه
وشعب يدوس الاستقلال حتى يحافظ ع جلالُه[٧]

٢ ـ نموذج بيروتي :

استقلال العالْ العالْ نعمة ما كانت ع البال
صار الحل بوسط السَّلْ والرَّبطْ بئيد العتَّالْ[٨]

هذان النموذجان لا يعبّران فقط عن « حالة شعرية » عابرة ، بل يعبّران أيضاً عن مخزون الذاكرة العنفية في لبنان : الشعور بالوطن الصغير ، المنفوخ بمنفاخ الغرور ، هو نقض لمشروع عنفي قائم (مشروع لبنان ملجأ ، مرقد عنزةٍ) ، (مقابل مشروع لبنان وطن ، لا مكسر عصا) ، وصورة الشعب الغريزية ، المنقسم بين « الجلال » و « الاستقلالْ » هي صورة بشعة ، ولكنَّها تأتي أيضاً من وعي أو من لا وعي الذاكرة الجماعية للقبائل المنقسمة . وأخيراً التصوُّر البيروتي الغامض بأن « الاستقلال نعمة ما كانت ع البال » يضعنا في مواجهة هذا الماضي التنابذي والقهري الطويل الذي جعل اللبناني يعاني من « عقدة

---

(٦) موسى الزين شرارة ، بنت جبيل .
(٧) أديب حدَّاد ، جبل لبنان .
(٨) عمر الزعنّي ، بيروت .

الاحتلال » كما يعاني من نعمة الاستقلال » ـ وهذه حالة ذهنية انفصامية تحتاج إلى دراسة خاصة . ولكن أن يتصوَّر « عمر الزعني » أن الحل والربط هما بيد « العتَّال » ، الذي تصنعه مرجعيَّة غير بلدية ، وغير محلية ، إنما هو إرهاصٌ نموذجي بمأزم الاستيهام العنفي الذي يخالج الوعي اللاوعي لدى عامة اللبنانيين ، يضاف إلى ذلك شعورٌ بالانسحاق ، الاحباط ، القلق العميق من غربة الداخل :

« لبنان صفَّى بحرْ ورجاله سمَكْ
يا ويل سمكات الصغار من الكبار »[٩]

كيف تعيش الأسماك في بحر من التنابذ والتآكل والتقاتل حتى الموت ؟

٤ ـ استقطاباتُ العنف

في المبدأ العام ، تقدّمُ الدولة ، كل دولة ، نفسها كمركز استقطاب وحيد لممارسة « العنف » القانوني في المجتمع . عنف الدولة له شرعيَّته أي قانونيّته القائمة بدورها على النص والاجماع ، لكن عنف « اللادولة » ، تحديداً عنف زعماء القبائل من خلال أدواتهم (ازلام ، قبضايات ، سماسرة ، مهرّبون ، مرتشون ، زعران ، عرمط ، ميليشيات الخ) ، له « مشروعيّته » القائمة على « حق القبيلة » ، « حق زعيم القبيلة » في المعارضة والاحتجاج والمطالبة . وهكذا ، في سياق الاختلاف على وحدانية الدولة كمحتكر وحيد للعنف الشرعي ، يجري إنتاج « خصوصيات عنفية » تماثل خصوصيات الانقسام الاجتماعي ذاته . ولا غرابة إذاً في أن تؤدي الثقافة الفرعية إلى إنتاج « عنف فرعي » « حرب فرعية » Subguerre في مجتمع تحكمه أواليات القوة وبُنى القهر المتبادل

---

(٩) خليل أحمد خليل ، الشعر الشعبي اللبناني ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٥ .

(العنف في الأعراس والمآتم ، العنف في الانتخابات ، العنف في الطرقات ، العنف في المدارس الخ) . وفي كل محاولة قراءة سوسيولوجية لاستقطابات العنف في المجتمعات اللبنانية ، لا بد من التوقّف عند أوالية الاستقطاب Le mécanisme de polarisation النبذي أو الدمجي السائد في التركيبة الانقسامية . مما يلفتنا في هذه القراءة ازدواجية الخطاب العنفي الذي ينطلق من الانقسام الفكروي إلى التوحد الوطني ، ليرتدي طابع الخطاب السياسي المزدوج (الخاص / العام) معاً . هذه الازدواجية تسمح باستقطاب العنف في مسارين أساسيين : مسار الدولة ومسار اللادولة .

أ) العنفُ والزعامة :

إن الزعامة الانقسامية ، زعامة الاقطاعة الشرقيَّة ، تقوم في ما تقوم على حالة عنفيّة : فالزعيم تُقطع له منطقة ، ولاية ، دائرة انتخابية ، حزبية ؛ وتتكرَّس زعامته بالقوَّة ، وتستمر أو تزول بالقوة . أدواتُ القوّة تنبتُ في التركيبة الاجتماعية المحدودة في نطاق الاقطاعة ، فيكون الاستقطاب العنفي داخلياً ، ويكون القمع الممارس داخلياً . ولكنْ ، حينما تنتقل أدواتُ القوة إلى خارج نطاقها الاقطاعي تبدأ « الحروب الأهلية الصغرى » . وفي هذا المجال ، يمكننا التفريقُ بين الاستزلام الريفي وقبضايات المدن حيث تقترن السمسرة التجارية بالسمسرة السياسيَّة . ولكن الجامع المشترك بين أدوات العنف هذه هو أنها غالباً ما تستقوي بالدولة إذ أن وصول زعماء هذه الأدوات إلى السلطة معناه نقل العنف الخاص إلى قطب العنف العام . هكذا يتحوَّل شيء من العنف الشعبي إلى « عنف رسمي » . وفي حال عدم وصول هؤلاء الزعماء أو بعضهم إلى مراكز الدولة يتحوَّل نشاطهم العنفي ضد الدولة ، فيتبلور

العنف الخاص كعنف مضادٍ لعنف الدولة ، وترتدي المعارضة رداء العنف الأهلي في مواجهة العنف الرسمي .

إن زعامة العنف هذه تكتسب مع الوقت ، أو من خلال الاشتراك في السلطة ، حصانة رسمية (النائب ، الوزير ، رئيس الحكومة ، رئيس المجلس ، رئيس الدولة) وتبدو بذلك كأنها « مشاريع دول » داخل الدولة التي تستمد « ضعفها » من قوة زعمائها المنقسمين حولها ، والمؤتلفين حين يأتلفون لاستخدام أدواتها وأدواتهم العنفية في آن .

ب) العنف المؤسسي :

إن العنف المؤسس على هذا النحو في التركيبة الاجتماعية ينتقل بدوره إلى بنى المجتمع والدولة : في بنى المجتمع يرتدي طابع المؤسسات الحزبية والجمعيات السياسية وخلاف ذلك ، وفي بنى الدولة يتّسم بسمة الموظف / الزلمة ، المزدوج التبعية : زلمةالزعيم ، زلمة الدولة . فكل موظف مهم في المؤسسة العسكرية أو المدنية ، مهما بلغت استقلاليته ورغبته في توحيد هويّته السياسية (وحدة ولائه للدولة) سيجد نفسه « محسوباً » على زعيم ، على طائفة ، عائلة ، حزبية الخ . المحسوبية هي أيضاً حالة عنفية لأنها قائمة على مظهر قوة (التماهي بقوة خارج الدولة ، قوة الانتساب من داخل المؤسسة إلى ما هو خارجها ، وما يفترض أنه أقوى منها) . في المؤسسة ينتظم عنف الزلمة / المحسوب على قوة عنفية داخل الدولة وخارجها معاً . هكذا يتضاعف العنف في السلوك الوظيفي ، ويظهر انقسام داخل المؤسسات الخاصة والعامة قوامه فئتان اجتماعيتان : الفئة المحسوبة وهي الغالبة / القاهرة ، والفئة غير المحسوبة وهي المغلوبة / المقهورة للأولى ، الغالبة بدورها والقاهرة للمواطنين الآخرين خارج المؤسسة ، وغير المحسوبين « على أحد » . إن شعور الأكثرية بكونها « غير محسوبة على أحد » ينمّي لديها الحاجة إلى

« الاستقطاب المحسوب » ، مثل هذه الحاجة غير طبيعي ، لو كانت التركيبة الاجتماعية والمؤسسية طبيعية أي وحدانية غير منقسمة . وعليه فإن ما هو غير طبيعي وغير ضروري يكتسب ضمن أواليات العنف والاستقطابات المحسوبة صفة الطبيعة والضرورة . فيتقابل السلوك المحسوبي مع السلوك الوصولي، الاستنسابي أو الانتهازي .

إن ظواهر المحسوبية والوصولية تفرز بدورها بناها وأنظمتها الخاصة بها : مثلاً لا يتمكن معظم المواطنين من « النجاح » المحسوبي والوصولي فيسلكون طريق اللامبالاة والصمت والمعارضة الباطنة ، وتنمو بشكل خاص في أوساط الشبان المتعلمين وهم أغلبية الشعب اللبناني ، حاجة إلى الانتماء المختلف (الأحزاب مثلاً) ظناً منهم أن هناك أحزاباً ضمن هذه التركيبة الانقسامية يمكنها أن تكون مختلفة . في هذا السياق تندرج عمليَّة توجيه العنف الشبابي نحو التخريب الحديث ، بينما يمثل التخريب التقليدي الزعماء السلفيُّون .

ج) العنف والدولة :

مع ذلك تستمر الدولة بممارسة استقطابها العنفي داخل مؤسساتها وخارجها : العنف الداخلي يغدو « وظيفة » ، العنف خارج المؤسسة يغدو « سياسة » .

والمشكلة الكبرى في ما يلي :

هل يمكن لأية دولة أن تستمر كمركز وحيد للاستقطاب العنفي ، وهي تستنبت ، أو تترك على هوامشها « نباتات العنف » اللاشرعي ؟ أن التجربة أثبتت أن العنف اللاشرعي حينما يقوى يساهم في إلغاء الدولة ، بدءاً من « احتكارها العنفي » ـ وصولاً إلى « قرارها السياسي » . وفي هذه القراءة السوسيولوجية يبدو مفيداً أن يُنتقد تاريخ الدولة ذاتها ؛ فنلاحظ ما

يلي : إن إمارة جبل لبنان حتى مطلع القرن العشرين كانت أشبه ما تكـون بـ « غابة ذئـاب » ، وذهبت الامارة وبقيت الـذئاب ، وفي ضـوء التجربـة الانتـدابية الفـرنسية جـرت صياغـة « دولة كبيـرة » لكنهـا تضم فسيفسـاء اجتماعية أو ما يمكننا تسميته بالمجتمـع « اللاأهـلي » ـ بمعنى أن الأهل فيـه غير مؤهلين للوحدة السياسية ، لـلاجماع الأهـلي المطلوب للعيش في دولـة مـركزيـة واحدة . فـإذا بالـدولـة المنتجـة عـلى هـذا المثـال هي « دولـة لا جمعيَّـة » ، نظراً لأنها محسـوبة ، بشكـل أو بآخـر عـلى بعض الـطوائف ، إحـداها دون سـواهـا . إن محسـوبيـة الـدولـة تعني تبعيتهـا من الـداخـل لطائفة ، وتعني تبعيتها من الخارج لسياسة هذه الطائفـةالخارجيـة . فحيثما تتوجه زعامة الطائفة تنقاد زعامة الدولة . وبقدر مـا كان النجـاح « كبيراً » في فقـدان الدولـة احتكار العنف المؤسسي ، كـان « كبيراً » أيضـاً شعـور العنف عند المواطنين « الغرباء » بالنسبة إلى الدولة .

٥ ـ العنف والثقافة

مهما يكن الترابط بين الطبيعـة ومظاهـر العنف ، بين طبيعـة الانسان وقواه العنفيَّة ، فإننا نلاحظ أنَّ اليد التي تلحقُ الأذى بالذات أو بالغير هي نفسها التي تُمنع عن فعله ، أو تمتنع عن أدائه سـواء على صعيـد الاحتدام الفـــارد (Le psychodrame) أم عـلى صعيــد الاحتـدام الجـــامـع (Le Sociodrame) . وكـذلك الحـال بالنسبـة إلى اللسان والنفس والعقـل ، الخ . فما هو سر هذه المفارقة ؟

من الواضح أن العنف من حيث هو أذى باليد أو باللسان ، عنينا من حيث هو أذى مادّي ومعنوي (اغتيال الشخص أو اغتيال سمعته مثلاً) ، إنما يرتكز على مقـوّمات وطـاقات ودوافـع يمكنْ تعيينها في تـداؤب الطاقـة العنفيـة وثقافـة العنف . فهذا التـداؤب (La synergie) يساعـدنـا عـلى الانتباه إلى معامل الترابط بين الطبيعة والثقافـة في حالـة السلوك العنفي .

فالانسانُ القادر على فعل العنف قادرٌ أيضاً على عدم فعله (اليد التي تسرق هي نفسها التي تعطي ، واليد التي تقتل هي نفسها التي تفعل الخير) ، وسلوكه هذا مشروط ليس فقط بالقدرة على الفعل بل متوجه ومحدود أيضاً بالظروف التي تسمح بالفعل العنفي أو لا تسمح به . فالفعل العنفي هو نتاجُ لحالات من التوتر الفارد أو الجامع ؛ وفي كل فعل يتلازم الخير والشر ، اللاعنف والعنف ، إذا أخذنا بالاعتبار وضع الفاعل والقابل ، ونسبة الفعل وتفسيره . وحتى لا نخفض السلوك العنفي إلى مجرد مقولة أو مصادرة فلسفية ، نقول إنه ظاهرة اجتماعيّة ، واقعة تجد تفسيرها في التاريخ الانساني ذاته ، وفي توجه الطاقات النفسانية والاجتماعية والاقتصادية ، أي طاقات القوة نحو تنازع الوجود وتغالب الارادات . ومما لا ريب فيه أن الفرد أو الجماعة يكتسبان السلوك العنفي / اللاعنفي من خلال الثقافة التي توجّه المجتمع ، وتحكمه أو لا تحكمه من خلال أدوات الضبط العنفي ومعايير السلوك وقيم السياسة .

إن العنف مظهر تاريخي يندرج في المنجزات « الحضارية » للشعوب ؛ وسواء انطلقنا من منطلق الادانة الأخلاقية لهذا المظهر ، أم اكتفينا بتحليله وتقويمه وانتقاده ، فإن المشكلة العنفيَّة تظلُّ قائمة وماثلة أمامنا كتراكم تاريخي : يشير علماء السلوك العنفي ، وبالأخص علماءُ الحروب (أو التنازع والتغالب) Les polémologues إلى تلازم الاجتماع البشري والعنف . وهنا يمكن التشديد على أن علم الاناسة ، بوجهيه الثقافي والسياسي ، يمكنُه أن ينصب على درس **خطاب العنف** بوصفه « **معرفة** » ، وليس فقط بوصفه « حالة مرضيّة » أو سلوكاً مشيناً . ففي ثقافة أي شعب من الشعوب نجد خطاب عنف ، خطاب تنازع وتغالب ، خطاب حرب . ويمكننا استجلاء معالم هذا **الخطاب العنفواني** من خلال المسالك التالية :

أ) مسلك التداؤب

نعني بالتداؤب La Synergie حالة توتر الطاقات الأساسية الفاعلة في تعيين شخصية الفرد / أو الجماعة الثقافية ، والموجهة لسلوكهم . فالعنف الذي يدأب عليه الانسانُ في مجتمعه أو في مجتمع « الغير » ليس مجرد نيَّة أو قصد شرَّاني : إنه أكثر من ذلك . لنأخذ السلوك الجنسي مثلاً ، حيث تتداءبُ الطاقة وموضوعها ؛ وبقدر ما تحبط هذه الطاقة تعنُف في التعبير عن إحباطها . الفاعلُ يتحوَّل إلى ضحيَّة إحباطيّة ، وما يسمى « السلطة الجنسيَّة » تتحول إلى « حالة عنفيّة » يجدُ فاعلها لنفسه مشروع « السياسة العنفيَّة » التي يمكنه بواسطته عكس إحباطه على الغير ، أو الخروج منه إلى حالة مختلفة . هنا يتصوَّرُ الْمُحبَط أنه ضحيّة ، كبش محرقة ، وأن عليه التمرد على موضوع إحباطه بـ « إحباط الاحباط » . ومما لا شك فيه أن شعور الانسان بالعجز أمام الطبيعة الخارجية (الأرض أو الجنس) ينمّي لديه مشروعاً اعتقادياً (أيديولوجياً) يتعينّ من خلاله تصوُّره لسلوكه المقبل ودأبه على إعلاء الاحباط ذاته . وهكذا يتبلور لديه مشروع تمرُّدي يركّز « خطاب العنف » على ثلاثة قواعد : الاعتقاد الأسطوري ، الاعتقاد الديني ، الاعتقاد السياسي . وبدورها تشكل هذه الاعتقادات الثلاثة حالة التداؤب الثقافي ، في حال اجتماعها في متحد عنفواني ، ويجد الباحث نفسه أمام انتروبولوجيا ثقافية ـ سياسية تستدعي نظرة منهجية جديدة إلى مسلك التداؤب (توحد الطاقات العنفوانية والخيارات الأيديولوجية) .

ب) مسلك الانتقام

استناداً إلى حالة التداؤب العنفي ، ينطلق الفاعل من تاريخية العنفوان إلى ثقافته وفاعليَّته . ومع تسديدنا على التلازم التام بين أسباب العنف ومسبَّباته ، لا بد أن نتنبَّه إلى خصوصيّة السلوك الانتقامي في

الثقافة العنيفة . فالمُحبَط ، مهما تكن درجات إحباطه ، سيجد نفسه بحاجة إلى اكتشاف أو تصوّر مسوّغ لعنفوانه : ومثل هذا المسوِّغ يجده في التاريخ ، في التراث ، لدى آخرين ؛ لكنّه يعبّر عنه ، في كل الحالات ، من خلال ثقافته ، من خلال ثقافة مختلفة تكوِّن « هويّته الاعتقادية » . هنا تبرز أمامنا مظاهرُ العنف في الخطاب الثقافي نفسه ، وتتبلور في ما يسمَّى « الخروج على المألوف » ، أي على الموروث ، وترتدي هذه المظاهر العنفية الثقافية رداء « التمرّد / التجدُّد » : تكسير اللغة القديمة ، تكسير الصورة الثقافية للانسان ، رفض التراث كمرجعية ثقافية ، الهرب منه إلى مرجعية أخرى ؛ بكلمة إحباط الثقافة نفسها كجزء من مشروع إحباط اعتقادي أوسع . هنا أيضاً يتحول خطاب العنف الثقافي إلى شيء من **العدمية الاعتقادية** (كل ما يعتقد فيه المحبط هو أنه لا يعتقد في شيء معطى ، ولكنه يبحث عن تكوين اعتقادية (ميثولوجيا) أخرى ، اعتقادية خاصة به ، منه وله) . الفرادة العنفوانية تنعكس إذن على الحامل المعرفي ، ويطمح صاحبها إلى تقديمها كخطاب ثقافي جماعي . لكن الفرادة الثقافية ، بقدر ما تتغرب أي بقدر ما تتهرَّب من المألوف ، تكون مهيأة للاحتدام الجمعي / الجماعي ، ولرفضها من طرف المجتمع بوصفها مشروع « إحباط ثقافي » مضاد للمشروع المتعينّ تاريخياً في ثقافة الجماعة ، وإننا لا نجانبُ الحقيقة حين نفترضُ أن مثل هذا « التجديد العنفواني » بقدر ما يختار سلوكاً انتقامياً ، يقعُ في مأزق « الانتحار الفكراني » أو « الفكرانيَّة الانتحارية » : L'intellectualisme suicidaire .

ونلاحظ ، من جهة ثانية ، أن سلوك الانتقام على الصعيد الثقافي / المعرفي ، يُعيد المنتقمَ ذاته إلى حالة من التداوب الاستغرابي ، فيرى أن طاقاته العنفوانية الكلاميّة تذهبُ هدراً ، بقدر ما تنتج مثالاً أسطورياً يرفضه المثال الثقافي الجماعي القائم . في قراءة الخطاب الشعري العربي

المعاصر ، نجدُ عيِّنات كثيرة تدُلنا على هذا المسلك الانتقامي (التغييري) . وما يهمنا في هذا السياق هو التوقُف عند دلالة السلوك العنفواني في الثقافة العربية المعاصرة : فنلاحظ وجود دلالتين رئيستين ؛ أولاهما تنطلق من مماهاة الكلام والفعل ، القول والشيء ؛ وثانيتهما اغتيال الشيء بواسطة الكلمة (اغتيال الشخص انطلاقاً من اغتيال سمعته ، صفاته ، معاييره ، قيمه الخ) . وهاتان الدلالتان ترشدان الباحث إلى استرجاع هوية ثقافية مُفتقدة ، أكثر مما تكشفان عن هُويَّة ثقافية « مستجدّة » . لماذا ؟

ج) السلوك الموقعي

لأنَّ الخطاب الثقافي العربي المعاصر ، لاسيما الخطاب الشعري منه ، لم يخرج حتى الآن عن طور نظرية « الاعتقاد في قوة الكلام » ، وإبدالها من قوَّة التحول الفعلي (راجع : مضمون الأسطورة في الفكر العربي)[10] ؛ ولأن هذا الخطاب استضاف أساطير متروكة عند شعوب أخرى ، ليسقطها عن المألوف المعرفي ، تمهيداً لتفجير الموروث من داخله ، ولهذا بقي الخطاب الشعري المعاصر ، ذو البعد العنفواني ، على قشرة التراث ، ولم يصل إلى مركزيته أو مرجعيته الداخليَّة . هنا تبرز بوضوح مشكلة الموقع الذي ينطلق منه خطاب العنف الثقافي ، أو الخطيب العنفواني . فهو من جهة محكوم بعدميته ، بلا هويته الثقافية ، فلا يستطيع أن يكون في موقع داخلي متأصل ؛ وهو من جهة ثانية يعاود المألوف المحلي ، ويخاطبه بمألوف مختلف . هكذا يُعتدى بمألوف الغير على مألوف الذات . وبذلك يبدأ التنازع المعرفي بين مألوفين ومرجعين .

---

(١٠) خليل أحمد خليل ، مضمون الأسطورة ، ط ٢ ! دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٠ .
راجع أيضاً : محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٢ .

بكـلام آخر : يبـدأ الخطيبُ العنفـواني « ثورتـه » من نقطة محـايدة ، نقطة اللاانتماء ؛ ومن اللاموقع ينطلق بخطابه بحثاً عن موقع ، عاملاً على أنتاج « موقـع مختلف » داخل الـواقع الـذي هو واقعُـه في الأصل . يختـار طبقة أو فئة ؛ ومجـدّداً يجد نفسـه في موقـع موروث ، ومـع ذلك يتصـرَّف وكأنه في « موقع مختلف » ، مبرّراً ذلك بكـونه يـرغب في تقديم « خـطاب ثقـافي » مختلف . وفي غمرة التنـازع على « المـوقـع الاجتمـاعي » ، تتبلور مشكـلات التمـاهي أو عـدم التمـاهي مـع المعـطى ، وتـظهـرُ حـالاتُ « الهامشيَّة » و « العنفوانية » و « العزلة » و « الضياع » و « التشرُّد الثقـافي » الخ . هذه الحالات مهما تلوّنت وتكاثرت لا يمكنُ إسنـادُها سـوسيولـوجياً إلّا لحالة البحث عن موقع . فهذه الحالـة هي التي تقدّم لنـا المُشير الكمي والنوعي على معامِل الترابط بين موقع « العنفواني » الثقافي ودوره المنشود أو المُعـطى ، المقبول أو المرفوض من طـرف الجماعـة الثقـافيـة التي تتحصَّنُ بمـوروثها ، وتحـافظ عليه كقـاعـدة لحفظ هـويّتهـا التـاريخيـة ، مفـارقتهـا الحضارية . والحال أين يصبُّ سلوك العنفوان الموقعي ؟

د) العنف ثقافة سياسيَّة

في ضوء ما تقدَّم ، نلاحظ أن الخطيب العنفي يتقدم من مجتمعه ومن مـرجعيته بـالتحديـد بمشروع ثقـافي يتحدَّد رفضُـه أو قبولـه وفقـاً لمعـاييـره القيمية ، ولاندراجه في المشروع التاريخي الثقافي العام للمجتمع (مشروع توحيدي / مشـروع لا توحيـدي) . ومن البيِّن أن مشـروع العنف الثقافي يـرتـدي ، في مـرحلة بحثـه عن مـوقعـه ، رداءَ التعـارض والاختـلاف ، وبالتالي يبدو كأنه مشروع لا توحيدي (عدمي ، تلحيدي الـخ) . ولكنَّه حين يضرب جذوره في موقع معيَّن يتحول تدريجياً إلى مشروع تـوحيدي ، نقيض لمشـروع التوحيـد الموروث ، والمستنـد بدوره إلى مـرجعيته الثقـافية المألوفة . هذا معناهُ أن الخطابَ العنفواني الثقافي يعـود ليصب ، في مرحلة

ثانية ، في مصب الصراع السياسي . وفي هذا المستوى يتخذ العنف طابع الثقافة السياسية ، ويتجلبب بجلباب الارادات المتغالبة ، إرادات المقهورين وإرادات القاهرين . ولكن لا بد من التنبُّه إلى كون العنف أداة يستعين بها القاهرون والمقهورون ، وإنْ بمقادير مختلفة ولغايات متباينة ، فالعنف معناه بكل بساطة : تسييس الثقافة ، إعطاءها صفة عقيدية ، تؤيدها بأسطورية كلامية مناسبة ـ حيث الكلامُ يبرّر الفعلَ ، يفسّره ، يصطنع له حزبيَّة أو حزبيَّات معيّنة . والخلاصة الأولى هي أن انتروبولوجيا الثقافة وانتروبولوجيا السياسة تتواءمان في خطاب العنف ، وتقدّمان مادة مشتركة للتحليل المعرفي ، وتتركان بصماتهما على سلوك الاحتدام الجمعي برمّته . وعليه ، ماذا نلاحظ حين ننتقل من دراسة ظاهرة « الاحتدام الفارد » إلى « الاحتدام الجامع » ؟

٦ ـ علم اجتماع العنف

تفيدنا القراءة الميدانية للاحتدام الجمعي في لبنان أنه صار بالامكان طرح العنف كإشكالية سوسيولوجية ، فضلاً عن كونها إشكالية نفسانية وثقافية وسياسية . وعليه يمكننا رصد خمس حالات ، نعتبرُها كافيةً في هذا السياق الاستطلاعي ، لقراءة سوسيولوجية متماسكة ، تطولُ عمق العنفوانية اللبنانية . هذه الحالات هي : أ) حالة التنافس السياسي ؛ ب) حالة التنافس الاجتماعي / الاقتصادي ؛ ج) حالة الحرب بين الأهل ؛ د) حالة الحرب على الأهل (الغزو الخارجي) ؛ هـ) حالة الاحتراب بين الأهل والدولة .

أ) حالة التنافس السياسي :

بصرف النظر عن الاشكالية التاريخية لتكوين النظام السياسي ، وبصرف النظر عن أواليات عمله في الماضي ، يمكن للباحث المعاصر أن

يلاحظ الراهنَ السياسي ، المباشـر : فيجد نفسـه أمام تـركيبة تنـاقضيّة ، الوحدة في التنوّع ، قوامُها تعدُّد القوى المؤتلفة / المختلفـة التي وجدت في المنظومة الديمقراطية حلاً سياسياً لتوحيد تنـوُّعاتهـا . ومن المفيد القـول إن المنظومة الديمقراطية أبقت على حالة التنـافس السياسي ولكنهـا لم تضبطهـا وفقاً للأصول المتبعة في المنظومات الديمقراطية البرلمانية . بكـلام آخر ، لا يمكننا قراءة العنف سوسيولوجياً ما لم نلاحظ حدة الانحراف المعيـاري بين سلطة القـانون وسلطة الـرأي العـام / أو الـرأي (المـوقف ، المفـارقـة ، الهـويَّة) ، وكيف أن السلوك الجمعي اللبنـاني تميَّـز في مـرحلة الاستقـلال وحتى « مـرحلة الاحتلال » بتغليبـه **سلطة الرأي** (أي حـريته السيـاسيَّة ، المبنية على الحرية الاقتصـادية والانقسـام الاجتماعي ، أكـثر مما هي مبنيـة على استقلاليـة فكريـة تشكّل مصـدراً للتفكير الحـرّ) على **سلطة القـانون** (أي استقلالية الدولة في فرض قانونها الوحيد على جميع القوى المتنـوعة ، المؤتلفة / المختلفة) .

فالدولة القانونية اعترفت في لبنان بتعدُّد القوى السيـاسية ، ومنحتهـا حق التنـافس الديمقـراطي الحر (حتى بلغ الفـوضى « المسلَّحـة ») ، وفي المقـابـل تنـافست هـذه القـوى عـلى بلوغ السلطة والافـادة من مـوقعهـا المركزي ، ومن مـرجعيتها الأسـاسية في صنـع القرار السيـاسي وتنفيذه ، ولكنهـا لم تعطِ لها كـامل ولائهـا ، وكامـل هويتهـا الثقافيـة الاجتماعيـة ، بحيث يتداعب خطابُ القوى السياسية ويتلاءم مع خطاب الـدولة . هنـا أيضاً يمكننا أن نـلاحظ كيف أن الاحتدام الفـارد دخل السيـاسة من بـاب الـديمقراطيـة ، وكيف أن الاحتدام الجامع استـطاع من بـاب الحـرب أن يؤجل الديمقراطية السياسية ، أو أن يجعلها قائمـة مع « وقف التنفيـذ » . والمـلاحظ أيضاً أن خـطاب الدولـة يواجهـه خطابٌ سيـاسي أهلي متعـدِّد الأبـواب والمخارج . وإن ضبط العـلاقة بـين حكم القانـون وحكم الرأي

مشروط بتدامج خطاب الدولة وخطاب الأهالي في مشروع سياسي توحيدي ، يأخذ بعين الاعتبار حالات التنافس والاحتراب .

ب) حالة التنافس الاجتماعي / الاقتصادي :

إن حالات التنازع الثقافي والسياسي لا يمكنُ أن نقرأها بدون حالة التنافس الاجتماعي / الاقتصادي ، فهي أمُّ الحالات الانقسامية العميقة في الاجتماع اللبناني . وبما أن العنف متعدّد الجوانب والأبعاد والأهداف ، فلا بدَّ من رصد قاعدته الاقتصادية (التقنية والمالية) . فالعنف لا يتجلى فقط من خلال المعرفة السياسية التي تترجم حالة اقتصادية / اجتماعية معينة ، بل يتجلى أيضاً ، في حالة الاحتدام الجمعي ، من خُلال المعرفة التقنية (معرفة أدوات العنف الفردي / الجمعي ، امتلاكها واستعمالها) . والواقع أن المجتمع اللبناني خلال الحرب واءم في ممارسة العنف بين المعرفة السياسية والتقنية ، أرفع معرفتين في الربع الأخير من القرن العشرين . ونرى أنه من المبالغة بمكان التوقف عند سقف الانقسام الأيديولوجي والثقافي ، دون النزول إلى قاعدة الانقسام الفعلية ـ نعني **المادِّيَّة التقنية** المولّدة للحضارة الحديدية . فالمجتمع الزراعي اللبناني ، المرموز إليه بحضارة الماء والشجرة، الجبل والبحر ، الخ . . استضاف حضارة النَّار (الطاقة التي يصنعها الحدَّادون) ، وأدخلها في السياق التصنيعي للمجتمع ، ثم في سياق دورات العنف . وتوافق ذلك مع حضارة « تحوليَّة » أو مركنتيلية ، سلعيَّة ، بدت فيها السلطة المصرفية (الصيرفية التبادلية) تتويجاً للسلطة « المتصرفيَّة » أو الانقسامية التي توَّجت الانقسام الاجتماعي الاقتصادي في المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر . أما حالة التنافس الاجتماعي / الاقتصادي في السبعينات والثمانينات من القرن العشرين ، فترشدنا إلى أن دورات العنف في لبنان لها قواعدها المادية ، ليس فقط الجغراسية ، بل أيضاً الجغرافية/

الاقتصادية . ومن مشيرات هذه الحالة : غلبة الاقتصاد التجاري الاستهلاكي على كل قيم ومعايير الاقتصاد الانتاجي ، وغلبة الآلة الرأسمالية على الآلة البشرية ، وأخيراً غلبة الاستبداد الأنوي المترفّع ، بالعنف أو بالتعصّب ، إلى درجة الاستبداد الأنوي الجمعي (La communaucratie) . هنا أيضاً **سلطة القانون** تعاني من تعدُّد القوى الاقتصادية المستفيدة من نظرية « المجهود الفردي » ومن حرية الاستعمال المادّي والتصرف بدون ضوابط . ونرى أن **حرية الرأي وحرية التنافس** الاقتصادي ـ الاجتماعي يستقويان ببعضهما ، ويتداخلان في دورات العنف تداخلاً يستحق دراسة مطوَّلة ومستقلة . والحدّ من العنف لا يستدعي إلغاء حالة التنافس السياسي والاقتصادي ، بل يستدعي إخضاعها لقوانين سلطوية ردعية في حدود الديمقراطية القوية ـ لأن الديمقراطية الضعيفة أو المستضعفة هي التي أفسحت في المجال أمام تفاقم حالات العنف الجمعي .

ج) حالة الحرب بين الأهل :

من البيّن أن حالتي **التنافس المطلق** بين الأهل سياسياً ـ ثقافياً واجتماعياً ـ اقتصادياً انتجتا بدورهما حالة « الحرب بين الأهل » . إن المجتمع اللبناني ، على الرغم من مظاهره التحضّرية هو من وجهة الدولة الحديثة مجتمع صحراوي ، بدوي في عاداته وذهنيته وفي تخاطبه . والحربُ بين الأهل لا يمكن نشوبُها لمجرَّد اختلاف أيديولوجي أو لمجرَّد رغبة خارجية أو داخلية في إسقاط « مشروع تآمري » على البلاد . نحن لا ننكر الظروف التاريخية المحيطة بلبنان ، وكونه ضحية كبرى لعداونيات خارجية وداخليَّة ، ولكن ننكرُ على الباحث الاجتماعي أن لا يقدم على قراءة داخلية أيضاً لحالة « الحرب بين الأهل » .

إنَّ تخلف أو تأخر مشروع الدولة عن مشروع الأهل هو العقدة

الكبرى الكامنة وراء إمكانيات التدهور السابقة والقائمة ، فمفارقة الدولة ومجتمعها تظهرُ بالملموس مدى تأخر خطاب الدولة السياسي عن « الخطابات » المحلية المتغالبة في الدولة وحولها . وإن الانحراف المعياري بين الخطابين يرشدنا إلى حدَّة التفاصل بين مشروعين سيتغالبان إن لم يتسالما في « صيغة » اجتماعية ـ اقتصادية ـ ثقافية ـ سياسية مشتركة . هذه الصيغة عجز مجتمع الحرب عن إنتاجها ، ويبدو أنَّه سيظلّ عاجزاً عن إنتاجها لأنه محكوم من داخله بعصبية الحرب بين الأهل . والمطلوب في هذه الحالة أن نقرأ مجتمع السلم ، انطلاقاً من مشروع الدولة العنفي / اللاعنفي : العنفي بمعنى احتكار الدولة المركزية للعنفِ القانوني دون شريك أو ظهير ؛ واللاعنفي بمعنى تنظيف المجتمع من أدوات العنف ، ثم تطهيره نفسانياً وغسله ثقافياً من ترسبات العنف . لأن استمرار الحرب بين الأهل قد يلغي نهائياً مشروع السلم الدولاني ، سلم الدولة في قيادة المجتمع .

د) حالةُ الحرب على الأهل :

من هذه القراءة الداخلية لحالة الحرب بين الأهل ، ننتقل إلى قراءة حالة الحرب على الأهل ، أو بالتحديد حالة غزو الأهل من الخارج . إن إنهاء الحرب بين الأهل هو الشرط الموضوعي لبقاء الدولة دولة ، لا مشروع دولة ، أو حالة دولانية « غير معترف بها » من الأهل ومن غير الأهل ـ الاعتراف هنا بالمعنى السوسيولوجي ، لا بالمعنى الحقوقي . فالمجتمع اللبناني ودولته تعرَّضا منذ عقد تقريباً لحالة حرب خارجية (مؤامرة ، عدوان ، غزو الخ) . وطال السجال حول اسبقية البدء اللبناني بإزالة الدورة العنفية ، الداخلية أولاً أم الخارجية ؟ وهذه في نظرنا مسألة وهمية ، لأن لبنان بدون قيادة دولانية مركزية ، ديمقراطية وقوية معاً ، لا يمكنه التطلّع إلى الخروج من مستنقعات العنف التي سهَّلت

الحرب بين الأهل، فالحرب على الأهل . بكلام آخر أن الدولة لا مناص لها من سلوك سياسة عنفية / لا عنفية في وقت واحد : إنهاء العنف بين الأهل مع التشدُّد على رفع الحرب عن الأهل . ولا نبحث هنا في أسلوب الدولة ، بل يهمنا النظر في فلسفتها السياسية : توحيد الوطن ، كأرض ، مشروط بتوحيد الأهل ، مع إخراج عوامل « الحرب على الأهل » ؛ وتوحيد الوطن ، كشعب ، مشروط بتوحيد خطاب الدولة في التعاطي مع الأهل لوقف الحرب فيما بينهم . وبذلك تكون الدولة هي موقع الاستقطاب الجديد للعنف واللاعنف معاً ، وبذلك يمكنُ أن تنحسر الحالة العنفية العامة ، مما يسهّل النظر في حالة الاحتراب بين الأهل والدولة .

هـ) حالة الاحتراب بين الأهل والدولة :

السؤال هو : هل يمكن للدولة أن تكون ديمقراطية وضعيفة في طور العنف الراهن ؟ الجواب واضح : إذا كان لا يمكن الردّ على الفكر إلاّ بالفكر ، فإن العنف اللاشرعي لا يجوز الرد عليه إلا بالعنف الشرعي . هذا يعني أن الدولة التي لا تحتكر العنف لنفسها ، دون شريك أو منازع ، لا يمكنُها عدم الانجرار إلى حالة من حالات الاحتراب بينها وبين بعض الأهل . إن الحالتين السابقتين (الحرب بين الأهل ، الحرب على الأهل) هما المؤجّجتان لنيران الاحتراب . أمام هذه الحالات الثلاث يمكن لعلم اجتماع موضوعي أن يقدّم رؤية علمية رزينة : فالدولة التي تسعى إلى السلم أو حالة اللاحرب على الصعيد الوطني ، يمكنها أن تسعى في الوقت نفسه إلى مراجعة كل مكوّنات ومفجّرات العنف ، وأبرزها « التغريب » الأصلي عن الدولة : بعض الأهل يشعرون أنهم خارج الدولة ، وبعضهم يعلن أنه هو « الدولة » . الدولة ذاتها وسيلة ، لا ملكية لأحد . هذه الوسيلة تكون ديمقراطية حين يتشارك جميع الأهل في استعمالها وفقاً للقانون وللحق والعدل . إن الديمقراطية حيث تتوزَّع بين معارضة جامدة

وموالاة جامدة ، إنما تفقدُ محكّها الداخلي ، الذي يمكّن من التفاعـل الحي بـين وحدة الـولاء والإعتراض داخـل المنظومـة الـديمقـراطيـة . وبمـا أن الديمقراطية معلّقة ، ميدانياً ، منـذ ١٩٧٢ ، ومستمرة مؤسسيـاً فقط ، لا يجـوز لعالم الاجتمـاع التسرُّع في استخـلاص الأحكام والابتسـارات قبـل استئناف الديمقراطية دورها الطبيعي في مجتمع سلمي ، أقل عنفاً واحترابـاً مما هو عليه الآن .

٧ ـ العنف : اللاعنف

إن انتقال المجتمع اللبناني من الحرب إلى السلم يحتـاج إلى سياسـة لا عنفية بعيدة المدى ، ذلك أن انتقاله من الـلاعنف أو من الصراع المقيّـد ، إلى العنف أو الصراع بلا قاعدة ، استغـرق وقتاً طـويلاً . والعنف الـذي تنشده الدولة غايتـه إحلال الـلاعنف في المجتمع الأهـلي ـ ولكن « العنف الأهلي » يقاومُ مشروع العنف الدولاني ؛ فهاتان الظاهرتان اجتماعيّتـان ، ودفعهـما إلى التعـايش غـير ممكن بـدون مـراحـل ودورات عنفيـة معيَّنـة . والـواقع أن ظـاهرتي العنف الأهـلي والعنف الدولاني لا يمكن تعـايشهما في مجتمع واحد ، وفي دولة واحدة ؛ وثمن وحدة المجتمع والدولة يكون إزالة العنف الأهـلي « المسلّح » ؛ وإذا تغلّب هذا الأخـير ، فإن الثمن ستـدفعه وحدة الدولة ومجتمعها .

ولنفترض ، بل لنتمنَّ تغلّب عنف الدولة على كل عنف آخر (داخلي وخارجي) ، بعدئذٍ سيجد عالم الاجتماع والانتروبولوجيا والسياسة نفسـه أمام الأسئلة التالية :

١ ـ مـا العمل لازالـة العنف من الذاكـرة الجماعيـة للأهـالي الـذين حوربوا أو تحاربوا ؟

٢ ـ ما العمل لتحرير الناس ، خاصة المتعلمين والمثقّفين ، من عنف معرفتهم المُعاشة ؟

٣ ـ هل يمكنُ لعنف الدولة أن يقترن بلا عنف أهلي ، وكيف ؟

٤ ـ ألم يتحوَّل وعي العنف في لبنان إلى وعي مركزي يحكم مواقع الأفراد وأدوارهم ؟

٥ ـ في خلفيات الذاكرة ، أي في أطرها الاجتماعية والمعرفية ، ألا تترسَّب حالات اللاوعي العنفي ، حالات الكراهية والانفصامية والوسواسيَّة الخ . وكيف تتضافر الجهود الغلمية لتشخيصها وإرصانها ومعالجتها ؟

٦ ـ ألا يحتاج « عنفُ الوهم الاعتقادي » إلى تطهير ثقافي ، يقترن بتقديم ثقافة لا عنفية ، علمية وموضوعية جديدة ؟ بكلام آخر هل يمكن لعلم اجتماع المعرفة أن يسهم في إعادة تأهيل الذاكرة الاجتماعية ؟

46 علم العلوم : Epistémologie / Epistemology

□ سنة ١٩٠٨ كتب **اميل ميرسون** ، الكيميائي تأهيلاً والفيلسوف توجُّهاً ، في مقدّمة كتابه « **الهُويّة والواقع** » : « ينتسب هذا الكتاب ، من حيث منهجه ، إلى حقل فلسفة العلوم أو علم العلوم L'épistémologie ، وفقاً لتعبير مناسب تماماً ولمصطلح يميل إلى الشيوع » . هكذا تتحدّد في علم التأريخ اللحظةُ التي يفرض فيها توليدُ مصطلح علم العلوم نفسه ليدُلَّ على جملة أبحاثٍ جديرةٍ بأنْ تتميَّز بغرضها الخاص . وكونُ ميرسون يقترح « الابيستمولوجيا » بمثابة معادلٍ مناسب لـ « فلسفة العلوم » إنما يثير مسألة يمكنها ، على سبيل الابتداء ، تبريرَ موضوعٍ لا يرمي إلى وضع كشْفٍ بالنتاج الابيستمولوجي الفرنسي منذ ستين عاماً ، بقدر ما يرمي إلى وصف حقل إشكالية توضع فيه على المحك مكانةُ الابيستمولوجيا ذاتها وتعيين موقعها النّظري . وعليه فإن مصطلح « ابيستمولوجيا » هو الحد الفاصل في الفرنسية بينه وبين المصطلح المقابل له في الانكليزية (Epistemology) ، المشتقّ بدوره والمترجِم لمصطلح Wissen schafts lehre الألماني الذي معناه (« نظرية » أو « عقيدة العلم ») المستعمل في مشاريع مختلفة لدى **فيخته وبولزانو** قبل أن يستعمله **هوسيرل** . ومما لا شك فيه أنَّه مع الترجمة الفرنسية لواحد من مؤلفات **برتراند راسل** الأولى ، « **بحث في أسس الهندسة** » (١٨٩٧ ، ترجم إلى الفرنسية عام ١٩٠١) ، دخل مصطلح ابيستمولوجيا في لغتنا الفلسفية(*) . وإنه لمن الواضح جداً أن هذه الانتقالات من لغة إلى

(*) **Michel Fichant:** L'Epistémologie en France, in La Philosophie (IV) au XX^e^ sièche, éd. Marabant, Paris 1979, pp. 129 - 172.

أخرى ، وكذلك من أفق مفهومي إلى آخـر ، لا تترك **مجـالاً لثبات مـا هو دلاليّ** في شتى استعمالات الكلمة . وإذا كانت الابيستمولـوجيا ومشتقـاتها قد فرضت نفسها في التداول منذ ميرسون ، فإن الحيـاد الذي اكتسبتـه لا يجوز أن يخفي علينا كون استعمالها المرَوّج ربما هو المشير (المؤشر) الـطافي عـلى سطح مصـطلحٍ تحوُّلٍ أعمق يـطولُ مكانـة وعلاقـاتِ شتى الخـطب المتبادلة التي وجـدت في الفلسفة الضمـانة والإقـرار لوحـدتها وإتّسـاقها . بكلام آخر ، وهذه هي المسألة التي ترمي هـذه الملاحـظات إلى طرحهـا : إذا كانت « الابيستمولوجيا » يمكن قبولها في المقاربة الأولى كبـديل ممكن لـ « فلسفـة العلوم » ، فهل يكـون لهذا الابـدال المعنى نفسـه بـالنسبـة إلينـا وبـالنسبة إلى **ميرسون** ؟ أم أن الاستعمـال المُروَّج لكلمـة **ابيستمولـوجيـا** يشكّل ، بخلاف ذلك ، علامـةَ انتقالات وانقـطاعات تقـودُنا إلى ميـدان مختلف تمـاماً عن ذلـك الميدان الـذي كانت « فلسفـة العلوم » قد حـدَّدت تخومَهُ ؟

في الحقيقـة ، لا يمكنُ أن ننكر ـ وهـذا الأمـر كـان ميـرسـون يعلمـه جيّـداً ـ أن **فلسفـة العلوم** هي تعبـيرٌ يسمـحُ أصلُه بـأنْ نـرى فيـه التعبـير المتماسك عن إشكاليَّة ، هي إشكاليَّة **الـوضعية** Positivisme ، وبـالتالي فـإن **أوغيستِ كونت** : في فتـرةِ تبـريـره استعمـال مصـطلح « الفلسفـة الـوضعية » في عنـوان « **محاضـراته** » (١٨٣٠) ، هـو الذي يـلاحظ ، فيما يـلاحظ ، أن تسميـة « فلسفـة العلوم » ربمـا قـد تكـون هي التسميـة الأوضـح . وإذا كانت هـذه التسمية لم يؤخـذ بها (كـما لم يؤخذ بتسميـة « الفلسفة الطبيعية » المجتلبة من لـدُن الانكليز) فـذلك ربمـا لأنها لم تكن تعني « بعدُ كلَّ مراتب الظواهر » ؛ لأننا لو عنينا بالفلسفة « المنظومة العامة للمفاهيم الإنسانية » فلا منـاص لها من أن تتضمن أيضـاً دراسة الـظواهر الاجتماعية : والحال فإن الأطروحة المـركزيـة في « المحاضـرات » تقول إن

هـذه الدراسـة لم تتكوَّن بعـدُ كعلم ، أي كخطاب يستمـدّ صلاحيتـه من الـوضع ، وأن المقصـود بـالضبط هـو إفتتـاح هـذا العلم . غـير أن هـذا التحفُّظ يسمـح بالاستنتـاج ، منذ أن يتـوجّه علم الـظواهـر الاجتمـاعيـة بمقتضى القواعد المنهجية للعلم الوضعي . وهذا ما يعتقد كونت أنّه أنجزه كمؤسس لعلم الاجتمـاع ـ ، أن الـدافـع الـذي جعله يفضّـل الفلسفـة الـوضعية ، كمصـطلح أعمَّ ، عـلى فلسفـة العلوم ، سيكـون قـد زال . وعندئذٍ سيكـون بمستطاعنـا أن نعينّ لفلسفـة العلوم ، المتكافئـة على هـذا النحو مع الفلسفة الوضعيـة عينها ، مهمّـة تعريف هـذه الأخيرة : وعليـه ستكون بدورها « الدراسة الخاصة لعموميَّات العلوم المختلفة المنـظور إليها كعلوم خـاضعةٍ لمنهـج وحيد ، ومكـوّنةٍ لخـطة بحث عامـة » . وهكـذا ، وبصرف النظر عن التطور اللاحق لفلسفـة كونت ، فـإن مصطلح **فلسفـة العلوم** ، وتحديداً في مستـوى « محاضـرات في الفلسفة الـوضعية » ، يمكن إدخاله بكل تماسك في مشروع إجمالي عام .

وإذا كان استعمال عبـارة **فلسفة العلوم** قـد راج اعتباراً من ١٨٣٤ ، من خلال كتاب آمبير Ampère « **بحث في فلسفة العلوم** » ، فمن الثابت تماماً أن الكلام في فلسفة العلوم لن يجري ، ولأمد طويل ، دون استرجاع معـين ، مباشـر أو ضمني ، **للوضعيـة** المنـظور إليهـا كمصـدر **لإشكـاليـة** تحتفظ ، فيما يتعدَّى أوغيست كونت ومعارضيه ، بسماتٍ عامة من الممكن رصـدها . ففيْ أشكـال مختلفة يتبـينَّ أن المقصود هي **مشـاريع تـوحيدية محدّدة بالنسبة إلى التخصص الجزئي لمختلف العلوم الخـاصَّة** . إن الكـلام عن فلسفـة العلوم معناهُ أيضـاً الركـونُ إلى الزوجـين الوحـدة / الكثرة ، وبالمناسبة تعتبر الوحدة متماهية مـع الشموليـة ، والكثرة يُنـظر إليها كـأنها مجموع اختصاصات . فإذا كـان ما نشـير إليه كـأبيستمولـوجيا هي فلسفـة العلوم بـاسمٍ آخر ، فلن يكـون لها بُـدٌ من أن تحافظ في وضعهـا المستجد

والراهن على **الطموح أو الإدّعاء التوحيدي الذي هو إدّعاء جوهري في التراث الذي تكون امتداداً له في هذه الحالة** . وإذا كان الأمر بخلاف ذلك تماماً ، فإن تطور المصطلح ، كما افترضنا ، يرافق تحوُّل **الإشكاليّات** وتبدّلها .

وربما نتوصّل بطريقة مماثلة إلى ملاحظة تساؤ ل مشابه ، إذا أردنا أن نجابه **الدلالات الحديثة** للابيستمولوجيا ونقابلها مع توالدِ ممكنٍ آخر ، ذلك الذي قد يتّخذ **نظرية المعرفة** مرجعيَّةً له .

ففي المانيا جرت ، قبل شيوعها في فرنسا ، صياغة مفهوم **نظرية المعرفة** (Erkennistheorie). وبالإمكان أن نبيّن أن هذا المفهوم يندرج في تراث كانطي متوزّع نسبياً .

وبالتالي لن نأخذ من برنامج **النقد** الكانطي سوى تعيين **امكانات وملكات الشخص العارف** ، من حيث أن تمثّلاته هي تمثلات تتقبَّل الموضوعية . وكما كان الحال مع الثنائي **الوحدة / الكثرة** ، فإن المطروح الآن هو الثنائي **ذات / موضوع** ، [**فاعل / قابل** ،] الذي يميّز الحقل الذي ترتسمُ فيه شتى الوان « نظريات المعرفة » . زدْ على ذلكَ العلم بأنّ مسألة المعرفة قدّمت لأمد طويل .

مفتاح تأويل الكانطيّة في فرنسا ، منذ **لاشلييه وبونرو** ، حتى **ليون برانشفيغ** . وليس المقصود هنا فحص العناوين والحدود التاريخية لهذا التأويل ، وإنما المقصود فقط **أن نلاحظ كيف أن إشكاليةً تكونت وشاعت إنطلاقاً من نواةٍ تكفلُ تواصلها** . والحال سيكون من واجبنا أن نحدد ما إذا كانت الأعمال المساعدة على تكوين مفهوم الابيستمولوجيا ، والتي نريد هنا تمييز مكانتها ، ما تزال ترتسمُ في الميدان المحدد بعلاقة الفاعل العارف ـ والقابل المعروف .

وفي الواقع يبدو لنا أن فلسفة العلوم ونظرية المعرفة تشتركـان ، وهذا مُفْتَرَضٌ مشترك بين المواقف الفلسفية المتنافرة ، في إرجاعِ العلم إلى **الفاعل** الـذي ينتجُها ـ ١ ـ **الإنسـانيـة في نـظر كـونت** من خـلال وحـدة التقـدم الضروري ، ٢ ـ **والذات المتعالية عنـد كانط** ، ٣ ـ **الـذات التجريبيـة في** « الدبيستمولوجيات التوليدية » ، **والوعي المحض في الفنـومنولـوجيا** . زد عـلى ذلك أن فلسفـة العلوم ونظريـة المعرفـة تتصوّران تـاريخ العلوم ليس بوصفه كاشفاً لضرورة مستقلة ، وإنما كتعبيرٍ عن **قانون تقدّم** ـ

قانون الحالات الثلاثة في الوضعيَّة ، حلول العقل أو تقـدم الوعي في شتى ألوان المثالية . وربما يكـون فاعـل العلم وتاريـخ العلم الموضـوعين اللذين سيكـون بالإمكـان أن نبرز من حـولهما الانقـطاعـات التي ادخلهـا المفهوم الجديـد للابيستمـولوجيـا ، ذلك المفهـوم الذي يتـرصَّن من خلال مؤلفات باشلار وكافييس وكويري وكانغيليم .

47 غائيّة / غرضيَّة : Téléologie

□ يميّز ارسطو بين أربعة انماط من العلل ، ويتمثل أحدها في **العلل الغائية** ، بمعنى أن غاية سلوك الفرد هي علة وجود هذا السلوك ، أو هي سببه . ويوصف تفسيرُ ظاهرةٍ ما بأنه غائي / غرضي عندما تقوم هذه الظاهرة على الغائيّات المنشودة من قبل الفرد أو المجموعة أو المنظومة الاجتماعية .

48 فردانيَّة (فرديَّة) : Individualisme

□ مفهوم الفردانية في علم الاجتماع هو غير مفهـوم الفرديّـة كعقيدة أخلاقية . فالمقصود بالفردانيّة خاصيَّة بعض المجتمعات الحـديثة (لا سيـما الصناعية) حيث يُعتبر الفرد وحدة مرجعيّة أساسيَّـة بالنسبـة إلى ذاته وإلى مجتمعـه في وقت واحد . إن الفـرد حر ؛ وهـو الـذي يُقـرِّر مهنتـه ويختـار شريكتَهُ ، ويمارسُ « معتقداته » بكل حـريَّة ، ويعبّـر عن آرائه الـخ . اما استقلاليته هذه فهي حالة حقوقية يمكنها ألَّا تتطابق مـع الأحوال الـواقعية إلّا تطابقاً مثالياً ـ نظراً لوجود المحظورات الرسمية والعُرفيَّة التي تحدّ عملياً من حرية الفرد واستقلاليته .

1 ـ إن لمفهـوم الفـردانيـة ، في التصـوُّر الـطرائقي والمعلومي (الابيستمـولـوجي) ، معنى مختلفـاً عن المعنى السـابق ، نـظراً لأن تفسيـر الظاهـرة الاجتماعيـة يرتبط بـدرس الحراك الاجتمـاعي في البلد المدروس ، ولأن الحراك الاجتماعي ينمو ويتطور وفق النمو الاقتصادي للبلد .

2 ـ يُفترض وضع مبدأ الفردانية الطرائقية موضـع علاقـة مباشـرة مع التصميم الشهير الذي وضعه مـاكس ڤيبر ، انـطلاقاً من تمييـزه الشهير بين « التفسير » و « الفهم » .

49 الفعل / علم اجتماع الفعل : Action

□ يشــير **مــاكس ڤيبــر** إلى أن علم الاجتمــاع ينبغي أن ينقلب من سوسوليوجيه الكليـات المذهبيـة ، كالماركسيَّة والتـاريخانيـة ، والبنيويَّـة ، والثقافيَّة ، الخ ، إلى سوسْولوجية الأفعال ـ افعال الفرد ، بعض الأفراد أو عدَّة أفراد منفصلين . والتوجُّهُ هـذا يحتّم على صعيـد **المنهج** أو الـطريقة ، اتخاذ تقنيّات وطرائق فرديَّة أو شخصية بالضبط .

وعـلى صعيد التحليـل النقدي والتفسيـري ، يبدو أن تعليـل ظاهـرة اجتماعية يعني ردّها إلى **الأفعال** الفرديَّة الأولية التي تكوُّنها . والأفعال هذه يمكنها أن ترتدي صورة حادثة / **حدث** ، معطىً فريد / **فـارد** ، توزيـع أو نظام احصائي ، أو أية صورة أخرى .

1 ـ إن الحوادث والمعطيات الفاردة والقـوانين الاحصـائية ، وبشكـل أعمّ كل أنواع الظواهر الاجتماعيَّة التي يسعى علماء الاجتماع لتفسيرها ، **إنما تنجم عن تركيبة أفعال فردية** . وعليه ، فـإن **فعل الفـرد** ينمو دائـماً من خلال منظومـة **قيود محـدَّدة** بشكل واضـح نسبياً ، **وشفَّـافة** نسبيَّـاً في وعي الفرد (الفاعل / الذات) ، **وحازمة** إلى حدٍ ما .

2 ـ أن **الفعل** ليس التزاماً بالمعنى **السارتري** ، وليس **انعكـاساً مجـرداً** للبنى الاجتماعية أو للكـل الاجتماعي . كـما أنَّه ليس **نتيجـة آلية** للحيـاة الاجتمـاعية ، وللتـأهيل الاجتمـاعي (Socialisation) . والحال ، لفهم **الفعل** لا بدَّ من الإحاطة بالنوايا / **المقاصد** وبوجه اشمل لا بـد من إدراك **دوافع** الفاعل ، **والوسائل** المتاحةُ أمـامه أو التي يـظنُّ أنها متاحـة ، فضلاً

عن معرفة تقويم **الفاعل** لمختلف وسائله هذه ، التي تحدّد حقل الممكنات الناجم عن الوضع التفاعلي الذي يكون منغمساً فيه .

إذاً ، لا يمكن حصرُ **الفعل في إنعكاسات شرط ما** ، ولا يمكن تجاهلُ **حالِ الفاعل** (خياراته وإمكاناته) المتأثرة بالتركيبات الاجتماعية . إن **سوسولوجية الفعل** لا يمكن خفضُها إلى المذهب الذَّري Atomisme ، ولا إلى الواقعية الكلية Réalisme totalitaire ، ولا إلى المذهب النفساني Psychologisme . إن الأفعال الاجتماعية هي أفعالُ الأفراد في المجتمع ، ومنها تتكوَّن فلسفة الفعل ، وعلوم الفعل ؛ ولهذا وضع علماء الاجتماع مخططات لتحليل الفعل ، تحمل مخاطرَ التبسيط والذاتيَّة .

3 ـ كيف يمكن أن نحيط بالفعل الاجتماعي ؟

الاحاطة بالفعل معناها الأول « فهمُه » ، وفهم **فعل الآخر** يستلزم القدرة على التموضع في موضعه ، والقدرة على استنتاج ما حصل معه . والتموضع الاجتماعي يقترن عموماً بضرورة **الاستعلام** عن التأهيل الاجتماعي للفاعل ، وعن مقوّمات وضعه في حالة الفعل ، وعن تركيبة حقل الفعل الذي يتحرّك فيه .

4 ـ زدْ على ذلك أنه لفهم فعل الآخر ، يُفترض بالمُراقِب أن يعي الفوارق التي تميّز وضعه الخاص عن وضع الفاعل المُراقَب . ومهما تكن **المسافة الثقافية**(*) بين المراقِب والفاعِل ، فإن بامكان الأول ، مبدئياً ، أن يفهم الثاني . وهذا معناهُ أن منطقَ الفعل الفردي يتضمن عناصر ثابتة بالنسبة إلى تنوُّع المساقات الثقافية (**الطبيعة البشرية**) . ومعناهُ أيضاً أنه يمكنُ الشعور بـ « فهم » فعل الآخر ، على الرغم من بُطلان تفسيرنا.

(*) المسافة الفكرية المسافة الزمنية (تقارب الفكر والزمن ، الثقافة والتاريخ : حيث أن الفعلَ هو حدثٌ يقترن بزمن ، بفكر ، بثقافة ، بتاريخ معرفي) .

لفعله :عندئذٍ ، يكون « فهمنا » لحظة أساسيـة في التحليل الاجتمـاعي . لكنه فهمٌ آنيٍ ، لحظوي ، وحسب . والخلاصة أن الامكانية المُتـاحة أمـام المُراقب لفهم الأفعال أو نتائج الأفعال ، لا تُعفيه من اخضاع تفسيره لنقد عقلاني لا تمايز جوهرياً بين مسالكه ووسائله وبـين مسالـك ووسائـل علوم الطبيعة والعلوم الاجتماعية . كما أن **فهم الفعل** ، بالمعنى الذي ذهب إليه **مـاكس ڤيبر** ، لا صلةَ لـه بالأسلوب « التـأويلي » ؛ ولا يتضمَّن ، في أيـة حالة ، شيئاً من المعرفة الحدسيَّة (Épistémologie Intuitionniste) .

50 الفعل الجماعي : Action Collective

□ ليس بمستطاع سوسولوجية الفعل أن تقف عند حدود الفعل الفردي ، عادياً كان أم فارداً ؛ بل عليها تعدّيها إلى الجماعات أو التجمُّعات البشرية . لقد اطلق علم الاجتماع الكلاسيكي تسمية **جماعة إسميَّة** أو فئة / **طائفة اجتماعية** على مجموعة من الأفراد يتشاركون في **سمة مشتركة** (طائفة الشبان (١٤ ـ ١٨ سنة) ، طائفة المهندسين المدنيين ، الخ) ؛ كما اطلق تسمية **جماعة كامنة** على مجموعة من الأفراد شركاء في **مصلحة مشتركة** (فئة المستهلكين ، مثلاً) . في حين تطلقُ تسمية **جماعة منظَّمة** على كل جماعة تملك أواليات التقرير الجماعي (كارتيل المنتجين للنفط) ؛ واستطراداً ، يمكننا الكلام عن **جماعات شبه منتظمة** ، كما في حال الجماعات الكامنة الممثَّلة في منظماتٍ تعملُ للدفاع عن مصالحها (فئة أولياء التلاميذ ، المدافعة عن مصالحهم) .

ويمكن اختصار إشكاليَّة نظرية الفعلِ الجماعي بمسألتين :

الأولى : في أية ظروف تكونُ **جماعةٌ كامنةٌ** قادرةً على القيام بفعل يرمي إلى تحريك الاهتمام المشترك بين أفرادها ؟

الثانية : بأية مسارات ، وفي أية ظروف ، يمكنُ تحوُّل جماعةٍ كامنةٍ إلى جماعة شبه منظمة أو إلى جماعة منظَّمة ؟

1 ـ يلاحظ دهرندورف (Dahrendorf) ، وبحقّ ، أنَّ نمو المجتمعات الصناعية يترافقُ مع اضطراد عدد الجماعات الكامنة . وعادةً ، تعي الجماعاتُ هذه مصالحها ؛فيصبُّ وعيُها ، عادةً ، على فعل

جماعي غايتُه إثارة الاهتمام المشترك . والعقبات الوحيدة التي يمكنها اعتراض هذا الفعل هي :من جهة التأخر المحتمل في ظهور وعي المصلحة المشتركة ، ومن جهة ثانية ، المقاومة الصادرة عن مصالح جماعات أخرى ، مختلفة أو متناقضة . وبما أن شبكة الجماعات الكامنة وجماعات المصالح المنتظمة تنزع إلى مزيد من التكثُّف والتعقد تباعاً لتطور الاجتماع البشري ذاته ، فإن حالة من النزاع المزمن تنشأ عن تطور الجماعات ، كما ينشأ حدٌ متبادل لنفوذها ، إذ أن نفوذ كل جماعة يوقف نفوذ الجماعة الأخرى (راجع : **مونتسكيو** ؛ **دوركيم** ـ تقسيم العمل الاجتماعي) .

2 ـ اما موقف **ماركس** من الفعل الجماعي ، فهو أكثرُ بياناً ، ذلك أنه يسلّم بكون الطبقات الاجتماعيّة ، وهي نمطٌ آخر من أنماط الجماعات الكامنة بالمعنى السابق ، تعي مصالحها بدرجات متفاوتة ؛ ويرى أن الوعي الطبقي ينسكب « بشكل طبيعي » في الفعل الجماعي . ويضيفُ ماركس أن الفعل الجماعي يمكنُه الاصطدام بوجود تناقض بين مصلحة مشتركة ومصلحة فاردة ، فردية .

والحال ، فما هي الفُرصُ المتاحة أمام ظهور الفعل الجماعي ؟

أ ـ في حال وجود عدد صغير جداً من الأفراد المكوّنين للجماعة الكامنة .

ب ـ في حال توفُّر **أواليّات الزامية** لقيام العمل الجماعي ؛ مثل **أواليّات التحريض غير المباشر** (النقابات)

ج ـ في حال ظهور **اللاتساوق** بين مصالح المشاركين في العمل الجماعي ومواردهم ، مما يشجع على المساهمة في العمل الجماعي .

د ـ في حال الجماعات الكامنة المبعثرة ، حيث يمكن للعمل الجماعي الظهور في كل وحدة جماعيَّة .

هـ ـ في حـال وجـود تنـظيم خـارج عن نـطاق الجمـاعـات الكـامنـة (جماعات المستهلكين ونظام التحـريض على العمـل الجماعي المشتـرك نفعل المصلحة الفردية) .

و ـ في حـال وجود جمـاعات كـامنـة يـرتبط أعضـاؤ هـا بـروابط **ولاء مشترك** .

ز ـ عندما كون نفقات الاشتراك الفردي في العمل الجماعي بخسة أو معدومة .

51 فـكـرويّـات : Idéologies

□ في نهاية القرن الثامن عشر ، وضع دستوت دي تراسي **Destutt de Tracy** مصطلح **«Idéologie»** ، وعنى به «علم الظواهر الفكريَّة » الذي تُفترضُ بـه المساعدةُ على تقديم اساس عقلاني لنقد التقاليد / الموروثات . اما **كارل ماركس** فقد عرَّف « الايديولوجية » بأنّها « الوعي الخاطيء » الناجم عن الموقف الطبقي للفاعلين الاجتماعيين ؛ ذلك أنَّ واقع العلاقات الاجتماعية يتراءى لهم مشوّهاً بحكم مصالحهم وبحكم نظرتهم المنحازة آلتي يضطرون لتكوينها وفقاً لموقعهم في المنظومة الانتاجيّة . ومن جهة ثانية ، يمنهجُ **كارل مانهايم** Mnnheim وجهةَ نظرِ ماركس ،مُطوّراً مفهوم **الأنتليجنسيا المتقلبة** (Intel-ligentsia Flottante) . وقوامُ هذا المفهوم أن المثقفين يمكنهُم أن يقيموا علاقات « متقلّبة » أو متذبذبة مع مختلف الفئات الاجتماعية التي ستكوّن ما سسمى لاحقاً « التركيبة الاجتماعية » (راجع مانهايم : Idéologie et utopie).. ولكن مع **لينين** اتَّخذ مصطلح « الايديولوجية » طابعاً ايجابياً : إذ الفكرويات تعتبرُ جزءاً لا يتجزأ من لعبة المتصارعين طبقيا . وهذا معناه ابتعاد لينين عن الاستعمال الماركسي لهذا المصطلح . فماركس رأى أن النظريات الاجتماعية التي تتطوُّرها البروليتارية ـ وربما يجب القول : المطوَّرة باسم البروليتارية ـ يمكن وضعُها في خانة الحقيقة ، بازاءِ النظريات البورجوازية التي كان يصفها بأنها « ايديولوجية » و « وعي خاطيء » . إذاً ، مع لينين . صارت الفكرويات بمثابة « أسلحة عقيدية » تتسلَّحَ بها الطبقات الاجتماعية .

1 ـ خارج التراث الماركسي ـ اللينيني ، يندر استعمال هذا الاصطلاح . مثال ذلك **دوركيم** ، **ڤيبر وباريتو** . ولكن هؤلاء يلاحظون (باريتو بوجه خاص) أن الفكرويات هي **معتقدات** موجودة بشكل طبيعي في كل المنظومات الاجتماعية ، وأنها تتباين من منظومةٍ إلى أخرى ، ومن زمرة فاعلين اجتماعيين إلى زمرة أخرى داخل المنظومة الاجتماعية الواحدة . هذه **المعتقدات الفكروية** يطلقُ عليها غالباً وصف « **القيم** » عندما تكون ذات طابع عُرْفي . وعندما تكون القيم ، والمعتقدات عموماً ، مندرجة في صُلب منظومة متماسكة العناصر على نحو مُبهم نسبياً ، يمكنُ الكلام عن رؤية / أو **نظرة للعالم** ؛ وعن **دين** ، عندما تتضمن المنظومة اما **مفاهيم القدسيات** واما مفاهيم **المُتعاليات** . ويكون الكلام عن **فكروية** عندما يكون نظام القيم أو المعتقدات بشكل أعمّ ، مستنداً من جهة إلى مفاهيم القداسة والاستعلاء ، ومتناولاً من جهة ثانية التنظيم السياسي والاجتماعي للمجتمعات ، أو لصيرورتها عموماً .

2 ـ أن هذه الايضاحات تبدو مفيدة لنعرف لماذا احجم علماء الاجتماع الكلاسيكيون عن استعمال هذا المصطلح . فالفكرويات ما هي الا حالة خاصة يصعبُ تمييزها بحزم عن الحالات الأخرى . وتحليلها لا يستلزم منهجية تفسيرية مختلفة عن المنهجية المناسبة لتحليل الظواهر الاعتقادية الأخرى . يضاف إلى ذلك أن مولد « الحداثة » معاصرٌ لاعادة نظر في النظام الاجتماعي السلفي ، وللجهود الرامية إلى ابداله من نظام اجتماعي « عقلاني » . ولهذا السبب تكاثرت العقائدُ الاجتماعية في أواخر القرن الثامن عشر وفي القرن التاسع عشر . وكانت تلك العقائد مقترحات ردود على الطلبات الاجتماعية الصادرة عن جماعات خاصة ، والناجمة عن اعادة النظر بالنظام الاجتماعي السلفي . إنها استجابات

للاهواء السياسية لدى مختلف الزمر الاجتماعية وهي مادة أساسية لمنظومات « فكرية » ، لمعتقدات ، متماسكة نسبياً ، ستتكوَّنُ منها الفكرويَّات . يبقى أن نتنبّه إلى أن الفرق بين الفكروية والاعتقاد هو فرق في الدرجة لا في الطبيعة . وبكلام أدَّق ، نقول : إن الفكرويَّات هي جنسٌ من النوع (أي من جنس الأجناس) المتشكّل من المعتقدات . (راجع مادة : اعتقاد Croyance) .

3 ـ وفي مطلع الستينات من القرن العشرين ، دار سجالٌ حول **نهاية الفكرويّات** . وكان محور السجال السؤال التالي : الا يدلُّنا انهيار الفكرويَّات الفاشيّة ، والنمو الاقتصادي المنتظم في المجتمعات الغربية على كون المجتمعات قادرةً عل التطور في اتجاه الارضاء العام ، معتمدةً على الخبراء بدلاً من اعتمادها على العقائديين والأنبياء ؟ وبالتالي ، **الم نكُن نشهد نهاية الفكرويات** ؟ هناك ملاحظتان حول هذه المسألة :

ـ الأولى هي أن الخبراء لا يمكنهم الأمل بطرد « الأنبياء » ، وبتغليب التقنية على الفكروية ، إلّا إذا حصل اجماعُ على القيم .

ـ الثانية هي أنه في حال حصول اجماع قيمي مختلف ، فإن الإبدال لا يتعدَّى المزاعم ، لأنه لا يوجد يقينٌ تام بخصوص الوسائل الواجب استعمالها لتحقيّق الغايات الاجتماعية المركَّبة ـ ولذلك يعتبر وجود الفكرويَّات أمراً لا مناصَ منه .

4 ـ باختصار ، نقول إن السجال حول نهاية الفكرويَّات ، وحكم التاريخ لها وعليها ، يرشدانا بكل وضوح إلى وظيفة الفكرويات الأساسية : وهي تقديم تبرير للقيم السائدة في المجتمعات ذات النظم التقليدية واعتبار هذه القيم أساساً للإجماع وللنظام الاجتماعي . وإن وجود وظيفة كهذه يكفي للشك في الأطروحة الارتقائية / النشوئية حول

نهاية الفكرويَّات . زدْ على ذلك أنه يمكنُ الكلام في بعض الظروف عن هدأة « الفكرويَّات الكلية » ؛ لأنه حتى في حقبات « الاجماع » و « اللُحمة » حيثُ تبدو الغلبة للخبير على حساب« المثقَّف » و « النبيّ » ، يكون الفعل والقرار السياسيان من كبار مستهلكي الفكرويَّات . وحين لا تعود الفكروية ماثلة للعيان ، فإن ذلك لا يعني غيابها وانعدامها النهائي .

52 فلسفة وعلم أساطير :
Philonophie et Mythologie

□ تلعبُ الآلهة المتخيَّلة في الأساطيرِ اليونانية دورَ « **الكفيل** » للقواعد والأحكام السائدة في حياة النـاس المدنيّـة والحِرفيَّـة أو الحربيـة . لهذا ، لا يمكنُ الولوجُ في إشكال الأسطورةِ اليونانيَّة دون أخذِها على محمْـلِ الجدّ : فالأسطورةُ ليست فولكلوراً (مألـوفاً شعبيـاً) ولا ديناً شيـطانياً ، إنمـا هي دينٌ يعيشُه الناس ، يعانونه واحياناً يخرقونه / ينتهكونه من خلال تجاوزهم الانتقامي والإشكالي ، المُصاغ إشكالياً . اما الفلسفة اليونانية فقـد ولَّدهـا العملُ الفكري الـذي استشارته **إشكالـةُ** (Problématisation) الأسطورة اليـونـانيَّـة . وكـان **شلينـغ** **Schelling** خـيرَ منْ اكتنَـه حقيقة الأسـطورة الاغريقية ، فوصفها بأنها « **دين إشراكيّ** » يـواجُهه « **دينٌ تـوحيدي** » ، بحيثُ تتصادم الأسطورة واللاأسطورة ـ بكـلام آخر ، يستلزم مسـارُ تصفية الأسطرة في النصوص الـدينية التـوحيديّـة ، شرطـين : الحفاظ عـلى المثال وموجبات اللاأسطورة ، وردُّ هذه الموجبات إلى أصول **الكتاب** .

1) تقدّمُ الأسطورةُ اليـونانيـة نفسها كـأنها تخيُّل/تصـوُّر . لكنها تقفُ عنـد عتبة الخـطاب المفهـومي (Le Discours Conceptuel) حيثُ يبـدأ الخطابُ الفلسفي .

2) مـع النَّظر الفلسفي ، النّـظر المفهومي النَّقـدي ، في موضـوعـات الأسـطورة ، تعلّم الحكماءُ / العقـلاءُ استخدام الأسـطورة ليقـولـوا شيئـاً ويخفوا شيئاً آخر ـ وهذا مـا عُرف بـاسم « الاستعارة الـرمزيـة » أو التمثيل (Allégorie) .

3) قبل القراءة الفلسفية للأسطورة ، كانت الأسطورة تقولُ نفسَها ، تمثّلُ ذاتها بذاتها (Tautégorique) ، وكان « الأسطور » ، « المسطورُ » ، « المحكي بلغة قدسيَّة » (Le Mythos) ، يُعادلُ تقريباً « كلام العقل » ، « المعقول » ، « المحكي بلغة عقلية » (Le Logos) / أي العقل الموسوم بالتصنيف والتوليف والتراتب . .

4) الا أن المسطورُ جرى تحويرُهُ في معنى « الفكر الموهوم » ، « الوهم » الذي يشكل بذاته فكراً معارضاً للعقل الموسوم بسمة « كاشف الخبايا » (Logos âléthès) . وهكذا أخذت نسابة الأشخاص (Théo - gonie) تحلّ محل سفر تكوين اطراف العالم (Cosmo - gonie) . ثم جاء علمُ الكون (Cosmo -logie) ليتمم نساب الكون ، وأخذ **المنطقُ** يصوّرُ في بنيانه المتكوِّن ما يظهرُه **التكوُّنُ** (Le Gonique) في بنيانه المُكوِّن . وبدأ أيضاً علمُ القديم (Archéo - logie) وعلمُ الواحد (Héno - logie) وعلم الوجود (Onto - logie) ، وصولاً إلى « إله » العلم الإلهي (Théo - logie) الذي أخذ يتعقلن . اما البدء / القديم (Arché) فيعني الوتر والشّفْع ، مع ما يرافقها من دلالات فعليَّة : الفصل والوصل ، الدَّفع والجمْع ، التبعيد والتقريب .

5) أخذتْ الفلسفةُ اليونانية تقرأ الأساطير علمياً أي بعلم جديد : **زيوس** صار معادلاً للأثير المفتكِر المحيط بالعالم ؛ **وفانيس / الظاهر** Phanès صار معادلاً لأصل **التمظهر** Phénoménalisation . ونجدُ لدى **بارمنيدس** تعادُلاً دقيقاً بين المتخيَّل / الخيالي والمُفتكَر / المفهومي .

6) في القراءة الفلسفية للمسطور ، ولد عقلٌ مفهومي يُرتِّب طرائق القول والتفكُّر ، من الأدنى إلى الأعلى ، على النحو التالي :

(أ) طريقة القول المُصوَّر ، التعبير بالصورة ، الموسوم بالتصوري (Eikonique) ؛

(ب) طريقة القول المُرمَّز ، التعبير بالرمز ، الموسوم بالرمزي (Symbolique) ؛

(ج) طريقة القول المفهومي / البرهاني ، التعبير بالمفاهيم والبراهين ، الموسوم بالجدلي (Dialectique) ؛

(د) طريقة القول الموحى ، التعبير بالوحي ، الموسوم بالتنزيلي (Enthousiastique .

ملاحظة : يمتاز الجدلي والتنزيلي بأنهما **علمان كاشفان** ، ويمتازُ التصوري والرمزي بأنهما **علمان ساتران** . وعلينا التنبُّه لأهمّية التفريق بين الصورة (eikôn) ومفهوم للتعبير الصوري (على شاكلة كذا) ، وبين العدد والشكل (Figure) ـ الشكل بمعنى الصورة الدَّالة على مسار إجرائي (عملي) لابتناء طبيعي وسياسي . إن عبارة « على شاكلة كذا » تفيدُ الاشارة إلى عمل فاعل (Praxis) ، قادر على إنتاج ما نراه حولنا . والحال هناك استعمالان ممكنان للتعبير التصوُّري : **استعمال عملي** (طبيعي أو سياسي) ، **واستعمال تذكُّري** ، نفساني (تذكُّر النفس ما كانت عليه قبل اتّصالها بالبدن) ، استعمال صعودي / استذكاري (Mnémonique) . إن **التصوُّري** المستعمِل هبوطاً يضربُ جذوره في الجدلي (كشف الواقع)؛ كما أن التصوُّري المستعمل صعوداً يستعيرُ كلام الغيب (كشف الماوراء ـ المافوق / المابعد) .

7) استعار الفلاسفة العقليّون والتنزيليّون صور الأساطير ورموزها ؛ لكنَّهم طوَّروها في كتابتهم المُدركيّة / المفهومية : الليل هو الأم التي انجبت المولود الأول (بروتاغونوس / أو فانيس : الصراع / أو الظاهر) ؛ والتأويلُ الاستعاري جعل / فانيسٍ / أصل التمظهُر ، الصاعد من أعماق لا يمكنُ تخيُّلها / تعقُّلها / تمثُّلها ؛ أعماق غطَّاها ظهورُ الأصل منذ أنْ اكتشفها . إن الرموز تحيلنا مباشرةً على الأسطورة ،

والمفاهيم تحيلنا إلى المسطور الممثول / المفهوم عقلاً . وفي النوع الرمزي ، يميّزُ برقلس Proclus بين المتواليـات التي تُحيلنا عـلى بنية النسـابة الخـاصة بالآلهة / البشر ، والمَسْرحة Dramaturgie التي تُحيلنا إلى حكايات الولادة والطفولة والزواج والحرب ، التي تُلبس البنية السابقة لبـاسها الحي . ومن جهة ثانيـة ، يجب التفريقُ بـين نوعـين اسطوريـين ، على الأقـل : **النَّوع الصُنْعي** ، **والنوع السلفي** / الطبيعي ، الـديني . ويلزمُ التنبُّه ، في هـذا المجـال ، إلى عدم الخلط بـين **الصور** الايقـونيـة (الايقـونـات) والصـور الوثنيَّة (الوثنيَّات) : فالأسطوريُّون القُدامى وضعوا أساطيرهم على شاكلة **فَطْر الطبيعة** ، فكأَن المُخيَّلة الهلينية (الفاكرة الواهمة : La Maïa) تعملُ بذاتها ولذاتها ، مثلها تحوك **الحائكة** حول نفسها البـراقعَ الجميلة الفـاتنة / الخادعة ، التي تصوِّرُ العالم .

8)إذاً ، القـراءة الفلسفية لـلأسـاطـير القـديمـة (من افـلاطـون حتى بـرقلس) جعلت موضـوعها **علم الأصـول** (علم الآثـار القـديمـة ، علم الوجود والتأله Onto - théo - logie) ، وليس علم الأساطير الرمزيَّـة . ولكنَّها لم تنفلت تماماً من إسار الألغاز والفضائح التي تنطوي عليهـا القراءة المسرحية المأساوية للوجود . لقد سعى الفلاسفة لتمزيق السجُف الصورية والرمزية ، ليقرأوا الحقيقة المجرَّدة ، ويفكّوا إبهامات المَسَرَّحَة الأسطورية . إنهم يحاولون العودة إلى الأصول ، إلى الوحي الأول . وفي هذا السيـاق ، تبدو مُبرَّرةً عبادةُ التجريدات المؤلَّهة في الديانة الرومانية : العقل (Mens, Intelligence) ، الولاء (Fides, Loyanté) ، الفضيلة Virtus, Vertu Active) ، الوئام (Concorde Concordid) ، الخ .

53 مثقَّفون : Intellectuels

□ مفهوم « المثقفين » حديث نسبياً ، يعود استعمالـه في الفرنسيـة إلى « قضيَّة دريفيس » . ولكن قبل استعماله الشائع والأعم ، كان هناك تنويه دائم بوجود خاصة أكثر حكمة وعلماً وثقافة من عـامة النـاس ، وبالأخص من فئـاتهم الوسـطى . هؤلاء الخاصـة ، كانـوا يسمّون « إكليـروس » في القرون الوسطى ، و « فلاسفة » في عصر الأنوار . والحال فإن « المثقفين » الحـديثين ورثـوا تقاليـد متناقضـة ، تنضافُ إلى تـركيب زمرتهم الشـديـدة التنوُّع والإختلاف .

1) بات للمثقّفين المتخصّصين أهمية مميَّـزة في المجتمعات الحـديثة حيث يتولّون مهام الإعلام والإبلاغ والتوصيل ، وحيث يقوم إنماء القطاع الثالث والخدمات على مهارة جزء متعاظم من السكّان . زدْ على ذلك أن كبريـات المنظَّمات الحديثة تستعمـلُ شبكةً واسعـة من المعارف المـطبَّقة ، وتستهلك وتنتج برامج بحوث و « بحوثاً إنمائيَّة » . وعليه فإن المثقَّف يتوزَّع على جملة من الانمـاط الأجتماعيـة : فهو عـالم ، لكنَّـه تقني أيضـاً ، وخبـير ومنـظِّم ومربٍّ ومحرِّض / محرِّك .

2) بات من الصعوبة بمكان حصرُ المثقّفين في البنية الاجتماعية ، ومع ذلك يمكننا إيراد جُملة معايير تصلح لتعريف المثقَّف :

(أ) حد أدنى من الأهليَّة المعرفية : معيار التعلُّم المقبول الذي يختلف بين بلد وآخر باختلاف نسبة المتعلّمين والأميين ، ونسبة الذين يواظبـون

على متابعة وسائل الاعلام والاتصال المعرفي . والحال ، يجب البحث أولاً عن المثقفين في جمهرة خريجي المدارس والجامعات ؛ مع الملاحظة أن اكتساب الشهادة لا يكون دائماً من النشاطات البريئة ، إذ هناك علاقة وثيقة ومركَّبة بين الشهادة العمل . وفي المُقام الثاني يجب البحث عن المثقفين في أوساط المحترفين ، المدرّسين ، المسؤولين عن منظمات ومؤسسات عامة أو خاصة . وفي هذه الحال يمكن الكلامُ عن « **مثقفين بفعل المهارة** » .

(ب) المثقفون بفعل المهارة يشكّلون زمرة / **جماعة كامنة** ، لأن الكثيرين منهم يفتقرون بعد تخرّجهم من الجامعات إلى الأهلية المعرفية اللازمة ، أو يمارسون مسؤولياتٍ تقنية أو إدارية رفيعة جداً ، ولا يزعمون أنهم مثقَّفون ، ويندهشون بل ينصدمون من وصفهم بهذه الصفة . مغزى ذلك أنه يلزم نوعٌ ثانٍ من المواصفات ، متميّز عن معيار الأهلية المشهود لها ، وكافٍ للحظ الانتقال من جماعة كامنة إلى جماعة منتظمة نسبياً . هذه المواصفات تنطبقُ على **المثقَّفين بفعل التوجُّه** ، بفعل الدعوة والاختيار .

(ج) حين ننظرُ إلى المثقَّفين من زاوية القيم الاجتماعيَّة ، يمكننا تعريفُهم بأنهم « **الأفراد الذين يحملون خبرةً أو أهليَّة معيَّنة على الصعيد المعرفي ويظهرونَ اهتماماً خاصاً بالقيم المركزية السائدة في مجتمعهم** » .

(د) يمكنُ تعريفُ المثقفين ، إذاً ، بمجموعتين من المواصفات : حد معينّ من الأهلية المعرفيّة ، وتحسُّس شديد بالقيم الاجتماعية المركزيَّة . وينبغي أن نضيف إليهما مجموعة مواصفات ثالثة تصل بينهما ، تتعلَّق بعلم الواجبات الخاص بكل مجموعة / زمرة مهنيَّة . فالمحترفون يعترفون ، فضْلاً عن **الواجبات الخاصة** بعددٍ معيَّن من المبادىء المشتركة ، كالتفرُّغ لزبائنهم ومثالية الغايات التي ينشدونها ويسعون لتحقيقها . وفي علم

واجبات المثقّف ، يحتّلُّ البحثُ عن الحقيقة مكانة مميَّزة (حقيقة العالم ، حقيقة الفيلسوف ، حقيقة اللاهوتي .

(هـ) مهما يكن حجم الخلافات حول طبيعة الحقيقة والمناهج المناسبة لبلوغها ، لا بد لكل مشارك في « السجال الفكري » من احترام بعض قواعد « السلوك الحسن » ، القواعد المطبوعة بطابع **الأخلاق** أكثر مما هي مطبوعة بطابع **علم العلوم** الدقيق . فالمثقَّف مُطالب بالتحفّظ والتأدُّب في مواجهة الخصم ، وباحترام المعطيات ، وبهاجس التحقُّق والتأكُّد . ولا يخفى أن هذه المناقب / الفضائل تستلزمُ بدورها جدارة راقية جداً .

3) يشكّلُ تزايد عدد المثقفين ، وبالأخص المثقفين بفعل المهارة (الكفاءة / الشهادة) ظاهر جديدة في عصرنا . فالمستفيدون من التعليم الجامعي يتوزّعون ، توزُّعاً لا متكافئاً ، على مختلفِ الفئاتِ الاجتماعيَّة . ولكنَّهم ، نظراً لتزايد عددهم في المدارس والجامعات ، يستلزمون أو يطالبون بتغيير في أسلوب تأهيلهم ومحتواه . اما اهتمامهم بقيم المجتمع المركزيَّة فيرتدي اشكالاً بالغةَ التنوُّع والتعارُض . وهناك ، على الأقل ، شكلان لهذا الاهتمام : شكل **العلمنة** Laïcisation ، وشكل **الجذرنة** Radicalisation (أو التعلمُن والتجذُّر) .

4) في الواقع ، يعتبر المثقفون نقَّاداً للمجتمع ، يزداد تصميمهم جيلاً بعد جيل ، ويزداد ابتعادهم في المجتمع الغربي عن « المجتمع البورجوازي » الذي يعيشون فيه ، وعن القِوامة الدينية و « عقل الدولة » . اما القيم المركزيَّة التي يلتزم المثقفون الغربيون باشاعتها فهي : عدم السكوت عن كل ما هو اعتباطي ؛ الرّفض العنيف لكل تراتب غير مثبوت بين الطبقات والمواقع . ويؤدي المثقفون دورهم في المسار الاجتماعي ، بطريقتين : طريقة المفاجأة والعنف ، وطريقة المرونة والتباطؤ .

54 معايير (أعراف) : Normes

□ المعايير أو الأعراف المتَّخذة كمعايير ، هي « آدابُ التصرُّف والحياة والتفكير المُحدَّدة إجتماعياً ، والمُعاقب على تجاوزها اجتماعياً » - بينما **القيم** هي التي توجِّه ، بشكلٍ انفلاشي والتباسي ، سلوك الأفراد من خلال تقديمها لهم مجموعة مراجِع مثالية ورموز ماهويّة (تعيّين الهُويّة) تساعدُهم على تعيين مواقعهم / مراتبهم بالنسبة إلى المثال المعروف . إلَّا أنّ راتوب القيم وراتوبَ المعايير والأعراف لا ينفصلان تماماً - إلَّا في حالة **Ordre** الفعل التقني المحدَّد الأهداف ، التي ينشدها المجتمع بكل وعي ويعبىء لبلوغها الموارد والوسائل اللازمة .

1 - انطلق **إميل دوركيم** من تحليل المنظومات الحقوقية / القضائية لإرساء مفهوم المعيار الاجتماعي / العُرف الاجتماعي ، بوصفه من تجليَّات الوعي الجمْعي ، ومن ضرورات الانتظام الاجتماعي . وهكذا ، رغّب دوركيم في تعميم المعيار الحقوقي ليشمل المعيار الاجتماعي .

2 - في هذا الفهم الضيّق ، يمكنُ لتحليل « الواجبات المهنية » أن يحلّ محل تحليل المنظومات الحقوقية ؛ فعلم الواجبات المهنية يرمي صراحةً إلى نظم المبادلات بين فئة أو عدة فئات من الفاعلين ، ذوي المصالح المتباينة ، وإلى إقامة **روابط تعاونية** على قدْر الإمكان (شفاء المريض مهمة مشتركة بين الطبيب وزبونه) .

إن علم الواجبات يقوم بوصل علاقة ثنائية بمجمل العلاقات الاجتماعيَّة والثقافيّة التي تتخطّى الاطارَ الذي يدورُ التفاعلُ في نطاقه .

ويتكوّن كل علم واجبات من جملة تعاليم ومواصفات صريحة ومنتظمة : تعيين **مهمّة** الأطراف المعنيّين بالتفاعل ، وتنفيذها بموجب المنطق التآزري ، منطق تماسك السلوك في ميدان معيَّن .

وتتدخَّل في علم الواجباتِ الاعتباراتُ المعنوية والأخلاقية ، كلما لزم الأمر للتأكد من **جديَّة** التآزر ، ومن **نزاهة** وتجرّد المهني في مهنته ، ومن **الحكم** على صواب بعض التعليمات أو بعض الممنوعات . ومن الواضح أن التناسق بين المعايير والقيم يكونُ ظاهراً للعيان في هذه الحالة الخاصة : فمنذ أمد بعيد وعلمُ الواجبات يقدِّمُ **احترامَ الحياة البشرية** (Ahimsa) بوصفه **قيمةً مُطلقة** ؛ وهو متوافق في هذه النقطة مع **القانون الوضعي** ؛ لكنَّ علم الواجبات يتّصلُ أيضاً بميدان **التحسُّس الديني** المستند بدوره إلى تعاليم بيّنة (تناسلوا وتكاثروا لِأُباهي بكم الأمم) ، واعتقادات عامة .

3 ـ إذاً ، لا يمكنُ تناول المعايير / الأعراف من راوية المنظومة الحقوقية وعلم الواجبات فحسب ، لإنَّ الحياةَ الاجتماعيَّة غنيّة بالناظِمات Régulation ، كالعادات والتقاليد والآداب المسلكيَّة . في كتابه تكوين الحكم الأخلاقي عند الطفل ، La Formation du jugement moral chez l'enfant أقام **بياجيه** Piaget حدود التفريق بين مختلف أنماط **النظامة** التي يربُطها بمراحل النمو العقلي :

ـ تباين سلوك زمرة الأولاد بتباين أعمارهم (الصغار الذين لا يلعبون فعلاً ، هم في مرحلة النِظامة الحسيّة والحركية ، التعرُّف إلى شكل اللعبة ، دون اللعب بها عقلياً) .

ـ يقترح بياجيه تصوّراً **توالدياً** للمعيار العُرْفي ، يتضمَّنُ عدة مراحل : النظامة الحسيَّة ، الآلية الخالصة ؛ الوعي ؛ ممارسة قاعدة خاصة بأساليب اللعبة التي يحترمها الجميع .

ـ في نهاية التطور العقلي ، يتعلّم اللاعبون التعاملَ كشركاء في تنفيذ مهمة معيَّنة . ويكتشف بياجيه وراءتنوع الأساليب بنية عميقة تستمدّ توازنها من واجب التبادلية ـ وهذا الواجب الشَّرْطي مُعقَّد جداً ، لأن التبادلية لا تقبل الاختلاط مع المساواة الحسابية / العدديَّة الخالصة ، ولأنّ اللعبة تنتهي برابح وخاسر ، غالب ومغلوب .

4 ـ العيبُ المشترك بين نظرية التبادل (Echange) والتبادلية (Réciprocité) هو أنّهما في حال التوسّع بدلالاتهما ، تقبلان التلبيس على الرابط الاجتماعي . هذا مع العلم معنى التبادلية يتبدَّل مع تبدُّل النوع الاجتماعي (التعاون ، التقاسم ، التضامن الانفلاشي ، قواعد تقسيم الأرباح ، أحكام وقوانين التوزيع (. إن المعايير الاجتماعية لا تقبلُ الحصر في أصل واحد ، وهي لا تكون ذات معنىً إلاَّ في السياق وبالنسبة لى نمط النشاطات الذي تنطبقُ أو تُطبَّق عليه

55 مُعتقدات / إعتقادات : Croyances

□ تُقرأ المعتقداتُ ، في علم الاجتماع النفسي من خلال علاقتها بالسلوك الاجتماعي للأفراد ؛ فالسلوكُ الفردي والجمْعي متصِّلٌ في بعضِ حدودِه ، بالاعتقاد ، الأمرُ الذي يجعلُه سلوكاً انقيادياً ، أي موظَّفاً في منظومة اعتقادات وأعراف . وفي هذا المعنى يمكنُ وصفُ السلوك بأنَّه عُرفي ، لأنه مبنيٌ على اعتقاد مُتعارَف عليه ؛ لكن في معنىً آخر ، يمكنُه أن يكون سلوكاً وضعيًّاً . وإنَّ التفريقَ الحدّي بين المعتقدات العُرفية والمعتقدات الوضعية يعتبرُ أساسياً : ذلك أن المعتقدَ العرفيّ يشكِّلُ أحكاماً يمكنُها أن تظهر في كيفيَّات مختلفة ، فترتدي مثلاً شكلَ القول الإعلامي المؤكّد أو النافي لوجود حدثٍ ما ، أو بشكل أعم ، لوجود جملة أمور ، وإمكان حدوثها وامتناعه ؛ ويمكن للأحكامِ المعتقديّة ، وبنسبة محدودةٍ من الوضوح ، أن تضفي الاحتمالَ على الحَدَث أو جملة الأمور المعتبرة . اما المعتقد الوضعي فميزتُه العامة هي أنَّ صوابَهُ قابل من حيث المبدأ للضبط والمراقبة من خلال مواجهته مع الواقع . وبالطبع ، لا مفرَّ من التنبُّه لهذا الأمر ، لأن مُعتقداً وضعياً يمكنُه ارتداء شكل الإعلامِ التوقُّعي الدائر حول مستقبل قريب نسبياً ، وغير واضح تاريخ حدوثه . في حين أن المعتقد العُرفي لا يمكنُ إثبات صوابيّته وصلاحيّته ، فهو لا يقبلُ التعريفَ إلا بصعوبة متناهية . ومما يلاحظُ ، كما يذهبُ إلى ذلك فيلفريدو باريتو V. Pareto ، أن المعتقدات العُرفية والمعتقدات الوضعية تتلازم وتتشابَك في بعض الأحيان .

1 ـ اما القضايا الرئيسة التي أثارها التراثُ العلمي الاجتماعي في

موضوع المعتقدات ، فإنها تدورُ حول العناوين الأساسية التالية : حساسيَّةُ المعتقدات بالنسبة إلى **الواقع** ؛ الطابع النظامي النسبي الذي ترتديه المعتقدات ؛ دورُ المعتقدات ووظيفتها في تعيين (أ) ـ أهداف الفعل الفردي والفعل الاجتماعي ؛ (ب) ـ الوسائل الأمثل لتحقيق الأهداف ؛ (ج) ـ العلاقات بين البنى الاجتماعيَّة والمعتقدات ؛ (د) ـ دور المصالح في تقرير المعتقدات ، أو مدى فاعلية النظريَّة النفعيَّة للمعتقدات .

2 ـ يلاحظ **ميلتون فريدمان Milton Fridman** غيابَ **الاعتقاديّات** لدى رجال الأعمال وتميّزهم بالانفتاح الذهني ، وذلك خلافاً للمثقّفين الذين تتغلَّبُ عليهم الذهنية الاعتقادية ، الحَرْفية والنصوصيَّة . ويفسّرُ هذه الملاحظة بكون اعتقادات رجال الأعمال تصبُّ مباشرةً في مصبّ الأفعال ذوات النتائج المباشرة ، في حين أن معتقدات المثقَّفين لا تصبُّ مباشرةً في مجرى الأفعال المُنتجة والمقدَّمة للنتائج والمحاكمات الفورية . يضافُ إلى ذلك أن **الاعتقادات الفريدة** تنتسبُ إلى ما تواضع علمُ الاجتماع على وسمِهِ بـ « منظومة المعتقدات » ، بحيث أن الاعتقاد بضرورة الإقتراع لجانب هذا الحزب أو ذاك في نظامٍ حرّ ، يرتبطُ بدوره بمعتقدات أخرى ، مثل الاعتقاد في صحة البرنامج الانتخابي الحزبي ، وفي فعالية زعيمه ، وفي نوعٍ من الفكرويَّة [الايديولوجيا] .

3 ـ وقد حظيت المسائل المتعلّقة بدور المعتقدات ووظائفها ومحدِّداتها الاجتماعيَّة ، باهتمام واستقصاءٍ كبيرين في تراث علم الاجتماع . فقد ذهب دوركيم ، فيبر ، وباريتو إلى القول بأنَّ المعتقدات تلعب دوراً أساسياً في الحياة الاجتماعيَّة ؛ إذ يمكنها تحديد أهداف الفعل الفردي والجمعي ، وتوجيه البحث عن الوسائل . وكلَّما كانت أهدافُ الحكم مركَّبة أي معقَّدة نسبياً ، تضاءلت الفُرص امام التمكُّن من تطبيق نموذج النخب العقلاني المُناسِب . وعليه ، فإن الوسائل يجري اختيارها بمقتضى

المُعتقدات التي ستضطلع ، في هذه الحالة ، بوظيفة الإقتصاد الفكري : ففي الحالات التي يكون فيها الفعل ضاغطاً أو لا نملك الوقت ولا نملك أحياناً الوسائل لروز نتائج شتى الخيارات المُتاحة ، تكونُ كبيرةً فُرَصُ التقرير المستندة إلى المعتقدات أو المقولبات Stéréotypes . إذاً ، منذ أن تكون الأهدافُ الفرديّة أو الجمعية معقّدة ، تكونُ متابعتُها قائمةً ، بوجهٍ عام ، على الانتماء الاعتقادي . وهذه الملاحظةُ كافيةٌ لإسقاط قيمة النظرة الزاعمة أنه يمكن. وجود خبراء قادرين على أن يحدّدوا ، بكل حياد ، أفضل المسالك والمناهج لتدبير المجتمعات . وبالطبع ترشدُنا هذه الملاحظة إلى ترابط المعتقدات والبُنى الاجتماعية ، ويستحسن في هذا المجال القولُ إن المعتقدات تتأثر تأثراً مُركَّباً بمنظومات الفعل والتفاعُل التي يتحرك من خلالها الفاعلون الاجتماعيّون .

4 ـ لكي نحلّل ظاهرة اعتقادية لا مناصَ من إعادتها إلى سياق منظومة لتفاعل الفريدة ، السياق الذي ظهرت فيه ، بدلاً من العمل إقامة علاقات عامة بين البنى الاجتماعية والمعتقدات . ويلاحظ **بورّيكو Bourricaud** أنه لم يكن يوجد في سوق الفكرويّات تعبيرٌ آخر غير الماركسيَّة ، يلبّي حاجة « الجمْع » قبل **١٩٣٩** ، تلك الحاجة التي كان يمكنُ إشباعُها من خلال الانتساب إلى الفكرويّات السلفيَّة .

ومع إرجاع الظاهرة الاعتقادية إلى سياقها التاريخي والاجتماعي ، لا نتوخّى التوصُّل إلى تأويل نفعي / مصلحي للمعتقدات . لماذا ؟ لأن المرءَ يُخْتَارُ لُمعتقدِه أكثر مما يَخْتَارُهُ بنفسه ؛ ولأنَّ المعتقد ، أياً كان ، لا مجالَ لفرضِ ذاته ما لم يكن حاملاً معنىً ما للفاعلِ القائمِ في موقع معيَّن . ويمكنُ ردُّ المعنى هذا إلى مصالح الفاعل في بعض الأحوال فقط وفي بعض الحدود . وعليه ، ينبغي تحليل المعتقدات ، عموماً ، إنطلاقاً من وظيفتها

التكييفيّـة ، ومن معناهـا بالنسبـة إلى الفـاعـل ، بـدلاً من الانـطلاق من جـدواها ونفعهـا . فالمعتقـدات تتشكـل عنـد منعـطفِ تاريـخ شخصي ومشاريع شخصية ، يتلاقى مع وضع الفـاعل . وإن البنى تُعـيِّنُ حقولاً ، مجـالاتٍ للفعل ، يتحـرّك من خلالهـا الفاعلون الاجتمـاعيُّون ؛ ممـا يجعل بعض المعتقداتِ يشكلُ إجاباتٍ أكـثر / أقل تكيُّفـاً من إجابـات اعتقاديـة أخرى .

وإذا كـان لا بد من اعتبـار المعتقـدات بمثـابـة إجـابـات عن أوضـاع تفاعلية ، فـلا يجوزُ التقليـل من جمودهـا ، واستمرارهـا . فكل إنسـانٍ يواجهُ على الصعيد الفردي صعوبة التّخلي عنِ معتقد مُعينٍّ ، حتى وإن تكوَّنت لديه شُكوكٌ جديَّة حول صلاحِـه وصحتّه . ومـرّد ذلك إلى كـون المعتقدات غالباً ما تندرج في منظوماتٍ تشكّلُ بـدورها دليـلاً عامـاً ، أو مُـرشداً للتقـويم وللفعل . من هنـا نشأت مصـاعبُ التحـوُّل الاعتقـادي وآلامــه . ومـا يصــحُّ على الصعيـد الفــردي ، يصــحُّ على الصعيــد الجمعي .

5 ـ هذا ، ويكمنُ أحدُ الأسبـاب الرئيسـة لجمودِ المعتقـدات في كون المعتقد لا ينزعُ إلى التلاشي والتبدُّد إلا عنـدما يُستبـدَلُ من معتقدٍ آخـر . ومثالُ ذلك ما ذهبَ إليه لوسيان فيفر Lucien Febvre في قولـه إن الكُفْرَ (بـالله) لم يتطوَّر في الغـرب إلاَّ مع ظهـور الاعتقاد (بـالطبيعـة) . ومهما يكُن الأمرُ ، فمن المبالغة إعتبار جميع المعتقدات وفي كـل الحالات ، كـأنها مغـايير (م . مِغيـار(*) **Variable**) تابعـة ، أي كإجـابـات عن أوضـاع تفاعليَّة . اما التقليد الشائع منذ فلسفة الأنـوار ، والقائـل بأنّ المعتقـدات هي في جـوهرهـا تمثّلاتٌ للواقـع شوَّهتهـا تـأثيـراتُ المصـالـح (مـاركس

(*) مُغايَرة : Variabilité .

والماركسيّون) أو التوترات (**فرويد**) ، فهو صحيح في بعض الحالات . اما في الأعمّ ، فإنَّ المعتقدات هي بالحرّي **دليل تقويم وفعل** ، هي « **أدلَّةٌ مُنتخبة** أو « أدلة مصطنعة » حسب الأحوال ، من قبل فاعلين اجتماعيين ، وبمقتضى شخصيتهم وموقعهم ومحيطهم . (**دوركيم**) .

56 معرفة : Connaissance

□ ليس لعلم الاجتماع الموسوم بالمعرفة حقل سوسيولوجي بالمعنى الدقيق للكلمة مثل علم اجتماع التسلية أو التربية ، أو الاقتصاد ، الخ . وإنما يشكل علم اجتماع المعرفة برنامجاً ، أو مشروعاً ، أي مجموعة مسائل وتوجهات منهجيّة ، موضوعُها درسُ « المحدِّدات » الاجتماعية للمعرفة ، وخاصة للمعرفة العلمية . وبمعنىً أوسع ـ لدرجة أننا نتساءَل عما إذا كان الحقل سيبقى في هذه الحالة محدَّداً ـ ، يرمي علم اجتماع المعرفة إلى أن يضع في نطاقه « محدِّدات » **المعتقدات** ، **الفكرويَّات** (الايديولوجيَّات) ، فضلاً عن محدِّدات **المعرفة ذاتها** .

1 ـ أن برنامج علم اجتماع المعرفة ارتدى طابعه الرسمي مع **كارل مانهايم** ، ولكننا ، مع ذلك ، نجده ماثلاً لدى إميل **دوركيم** . ففي كتابه « الأشكال الأوليّة للحياة الدينيَّة » يقول **دوركيم** إن بعض المفاهيم الأساسيَّة للعلوم مثل مفهوم **القوة** ، وأن بعض الطرق العمليّة مثل طرق **التصنيف** ، تأتي مباشرةً من الاختبار الاجتماعي . ومن الاختبار الاجتماعي للمحرَّمات الأخلاقيَّة وللقدسيَّات ، استمدَّ الانسان التصوّر الأول لقوَّةٍ ما فوقَ الأفراد كما أن وجود الجماعات وتبايناتها وتراتباتها هي التي الهمت الإنسانَ مفاهيم النوع والجنس ، وبشكل أعم ، **مفاهيم** النظام المنطقي والتراتبي . وإن ما يطرحه دوركيم هو لونٌ من ، ألوان **العلمنة الاجتماعية** للأشكال القَبليَّة الشهيرة ، أشكال الإحساس والادراك التي رأى فيها(**كانط**) شروط إمكانية المعرفة . وبلغةٍ أحدث ، لا يمكنُ استجوابُ الواقع إلَّا انطلاقاً من مقوّمات لا زمنية (**كانط**) ، ومن مقوّمات صادرة

عن الاختبار الاجتماعي (**دوركيم**) وتتغايرُ وتيرتها وفقاً لتطور « البُنى الاجتماعيَّة . ويُنتقد **دوركيم** على موقفه هذا ، الموسوم بتهمة الامبريالية ؛ ويُقال في معرض انتقاده : لماذا يُراد للمعطيات المباشرة للاختبار الاجتماعي أن تكون وحدها ، وبدون معطيات الاختبار النفساني مثلاً ، مصدراً وأصلاً للمقولات المنطقية ؟

2 ـ إن السجال الذي أطلقه دوركيم في مطلع القرن العشرين ، استؤنف في الستيات وما بعدها من خلال مواجهة ابيستمولوجية ـ سوسولوجيَّة بين **بوبر** Popper ، **كوهن** Kuhn، لاكاتوس Lakatos وفيراباند Feyerabend :

ـ يرى **بوبر** أن المعرفة العلمية تتقدَّمُ جوهرياً بواسطة منطق « داخلي » . وتمتاز نظرية **بوبر** الخاصة بالاكتشاف العلمي ، وعلى الرغم من تعقّدها ، بأنها نظرية **لا اجتماعية** في كليتها تقريباً : ذلك لأنَ نشاطَ العالمِ يُفسَّر حصْراً بالقواعد المجرَّدة للعبة العلميَّة .

ـ لكن مع **نظرية الثورات العلمية (كوهن ، فيراباند ـ فيور** Feuer **ولاكاتوس)** ، يَدخل علم الاجتماع بقوة إلى الحقل العلمي : فالجماعة العلمية هي المقابلة لفرعٍ يعمل بشكل طبيعي (راجع : **العلم الطبيعي** ، عند كوهن) ، في إطار **معطيات** (كوهن) أو **برامج** (لاكاتوس) تشكل في الوضع الأمثل موضوعاً لاجماع أو لاعتقاد اجماعي بخصوبتها وصلاحيتها . وعليه ، لا يمكنُ لجماعةٍ علميّة أن تعمل **إلاَّ في إطار معطى** أو عدَّة معطيات ـ تركيبات . بدون تركيب ، بدون نموذج مثالي Paradigne ، يمتنعُ مثلاً التقرير في شأن الملاحظات والاختبارات الذكيَّة .

ـ المفارقة بين أعمال بوبر ، وأعمال كوهن ، لاكاتوس وفيور ، هي

أن الأولى تنتسب إلى نوع من علم العلوم (الابيستمولوجيا) القَبليَّة ، وأن الأعمال الثانية تحيط علماً ، وبمزيد من الواقعيَّة ، بمسارات تطور المعرفة العلمية . وبشكل أدَّق ، ترسم هذهِ الأعمال الأخيرة صورة **نظرية عامة** تتضمن نظرية بوبر الخاصة بتراكم المعارف كحالة قصوى ، خاصة أو خالصة . ومما يخشى هو الوقوع في مبالغة سوسيولوجية ، بحيث يمكنُ مثلاً أن نُغوى بالقول إن الاعتقاد في مثال نموذجي لا ينجم عن « فائدته » الموضوعيَّة وإنما عن « فعل إيمان » ، وأن فعل الايمان هذا يتحدَّد بذاته بعوامل اجتماعيَّة . وهناك خطرٌ آخر قوامُه الغاء الفرق بين **الفكروية** (الايديولوجيا) **والنظرية العلمية** ، وأن نرى في النزعات العلمية تعارضاتٍ يمكنها أن تغدو « في العمق » أو « في التحليل الأخير » تعارضات فكرويَّة ، دينية أو سياسيَّة . وإذا كانت المعتقدات والفكروية ، المبرَّرة بجدواها الاجتماعي (باريتو) تلعب دوراً إلهامياً في إنتاج النماذج المثالية والنظريَّات ، فلا يترتَّبُ على ذلك إمكان خفض النظريات العلمية أو تشبيهها بالفكرويَّات .

3 ـ أن ما تواضعنا على تسمية **الابيستمولوجيا التاريخية** ، والذي يمكن أن نسميه أيضاً بعلم اجتماع المعرفة أو بسوسيولوجية العلم ، يمثّلُ بكل تأكيد حركة بحث هامة . فقد جاء هذا العلمُ الجديد ليتمّم تراثاً قديماً ، بدأه **مرتون** Merton ، وصوَّرته أعمال مثل أعمال **بن دافيد** ، هو تراثُ التساؤل عن الشروط الاجتماعية لتأسيس العلم الحديث ، وعن مسارات التفريق بين المؤسسات العلميَّة . وتكمنُ اصالةُ الابستمولوجيا التاريخية في الجهود المبذولة للنظر المتزامن في المعالم المعرفيَّة والتاريخية والاجتماعية لتطور المعرفة العلمية . وهذا العلم يأتي مكمّلاً ، وربَّما مصوِّباً ، لتراث سوسيولوجيا العلم أو المعرفة ، كفرعين ينزعان أحياناً إلى أن يضعا بين هلالين المعالم المعرفيَّة لنتاج المعرفة ، بغية التشديد على العوامل الاجتماعيَّة ونوعيَّات المعرفة .

4 ـ أخيراً ، ترمي نظرياتُ الماركسيين الجُدد ، أمثال هابرماز **Habermas** ، إلى اقامة الصلة بين العلّة والمعلول ، السبب والمُسبَّب ، في مستوى علاقة الاهتمامات بالمعرفة ، علاقة المصالح والمعارف .

ومهما يكن الأمر ، فإن عرض مختلف النظريات هذه يُرشدنا إلى صعوبة تفضيل نظرية على أخرى ، وإلى صعوبة الاجماع حول نظريةٍ ما ، عندما تقدّم البراهين اللازمة لبَيان صلاحيتها العلمية . فالخيارُ في العلوم الطبيعية ، وبشكل أخص في العلوم الاجتماعية ، بين نظريات متعارضة يبدو خياراً صعباً ، يستدعي الحيطة والدّقة ، وحتى أنه يبدو ممتنعاً أحياناً . ولكن إذا استخلصنا من هذه المقترحات تعميماً جسوراً يقول إن من شأن النظريات العلمية أن تعكس الرهانات الاجتماعية فقط ، فإنما نحرم أنفسنا من إمكان التمييز بين العلم والايديولوجيا والهذيان .

57 معقولية (عقليَّة) : Rationalité

□ مفهوم العقليَّة / المعقوليّة تستعمله العلوم الاجتماعيَّة في جملة معانٍ : في تراث العلم الإقتصادي ، على الأقل المفصح عنه في كتاب **باريتو** (Traité de Sociologie générâle) ، يوصفُ **فعل ما** بأنه **عقلي** عندما يكون ، موضوعياً ، متطابقاً تماماً مع الغاية التي ينشدها **الفاعل** . في هذه الحالة تعني **المعقولية تكيُّف الوسائل مع الغايات** .

أما **الاقتصادُ الحديث** فقد عرَّف **السلوك العقلاني** بأنه **اختيارُ الفرد للفعل الذي يفضّله بين كل الأفعال التي يمكنه إداءها** ، أي بوصفه **اختياراً متطابقاً مع أفضليَّاته** . وبوجه عام ، يمتنعُ العالِم الاقتصادي عن تطبيق مفهوم المعقولية على الغايات ذاتها . ومع ذلك يمكن وصفُ فاعلٍ ما بأنه غير عقلاني إذا كان ينشدُ غاياتٍ متناقضة أو إذا كانت خياراته غير متلازمة أو غير متماسكة من داخلها .

وفي علم الاجتماع ظهرت مترادفات مفهومية (عقلانية الغايات ؛ الفعل المنطقي ؛ الأداتيَّة) تدلُّ على **الفعل الذي يستخدمُ الوسائل المتناسبة مع الغايات المنشودة** . ولقد أضاف **ماكس ڤيبر** إلى عقلانية الغايات ، ما يسميه العقلاني بالنسبة إلى القيم ، لكي يصف الفعل المتناسب ليس مع الغايات ، وإنما مع **القيم** . ومثال ذلك أن تضحية البطل فعل **عقلاني** بالنسبة إلى القيم .

1 ـ تبيَّن لنا في الحالات السابقة أن الوصف العقلي / المعقول ينطبقُ على **الأفعال** ، ولكنه يتقبَّل أيضاً الانطباق على الأقوال التفسيرية / الشروحات

الإعلاميَّة . فيمكنُ وصف القول أو مجموعة الأقوال بأنه عقلاني إذا كان متناسباً مع العلم (بالمعنى الدقيق للكلمة) المتوفّر حول الموضوع أو إذا كان متطابقاً مغ قوانين **العقل العلمي** .

2 ـ إن التفريق الحديث بين العقلي واللاعقلي ، يخلفُ التفريق الكلاسيكي بين المنطقي واللامنطقي (الأفعال المنطقية صارت توصف بأنهما أفعال عقليَّة ، الخ) . ويُقصد بالأفعال المنطقية / العقلية تلك التي تتميَّز بتوافق بين الغايات والوسائل ، والتي تحتلّ مكانةً محدودةً في الحياة الإجتماعية .يبقى من المفيد **أن نلاحظ** أن هذه الأفعال اللامنطقية كان **باريتو** يضع في عدادها الأفعال التي لا يمكن تفسيرها بالعادات وبالمعتقدات أو بالدوافع الغريزية ، وكذلك الأفعال المولِّدة للنتائج الشقاقية بالمقارنة مع الأهداف التي ينشدُها الفاعلون .

3 ـ تتلاقى نظرية الألعاب ، والنظرية العلمية الاجتماعية والنظرية السياسيَّة عند مُقترح معلومي (ابيستمولوجي) أساسي : وهو أنه لا يمكن وجود تعريف **عام** لمفهوم العقليَّة / المعقولية . وفي وضع كهذا ، يكون من « المعقول » أكثر السعي للحدّ من الخسائر المحتملة ، بدلاً من السعي وراء الحدّ الأقصى من الأرباح الممكنة ، بينما يكون في وضع آخر من الأعقل والأرشد البحث عن أقصى حد من الأرباح . وعليه ، فلا مناص من تصوُّر مفهوم المعقولية في صورته **النسبيّة** أي بوصفه مفهوماً تابعاً لبنية الأوضاع والمواقف ، وبشكل أخص تابعاً لموقع الفاعلين / اللاعبين ولخصوصيَّاتهم .

4 ـ على الصعيد المعرفي ، ترتدي إشكالية المعقولية / أو العقلية طابعاً أشدّ تركيباً . وقوامُ هذه الإشكالية ما يلي : هل المعتقدات والأساطير التي نشاهدها في المجتمعات البدئية والحديثة هي معتقدات وأساطير عقلانية أم غير عقلانيَّة ؟ بكلام آخر ، هل تتطابقُ مع أقوال أو مجموعة أقوال مختلفة

جوهرياً عن أقوال أخرى معتبرة علمية ، أم أنها تختلف عنها في الدرجة لا في النوع والطبيعة ؟ هناك ثلاث إجابات على هذا التساؤ ل المعرفي :

(أ) إن المعتقدات والأساطير يجري تفسيرها كأقوال معرفية بسبب الخطأ في المنظور : وبمقتضى طريقة النّظر هذه يمكنُ للمعتقدات والأساطير أن تكون ذات **محمول ودور تعبيريّين ،شعوريّين ، لا معرفيّين** .

(ب) إن المعتقدات والأساطير يمكنها أن تكون أقوالاً ذات قيمة معرفية بالنسبة إلى الفاعل القائل بها ، لكنها لا تحمل هذه القيمة بالنسبة إلى المُراقب المنتمي إلى ثقافة موسومة بسمة العقل العلميّ ، أو المتميّزة بعقليَّة « منطقيَّة » (راجع : كلود ليفي - بريل) . هنا ، يأتي الوهم من طرف **الفاعل** المنظور .

(ج) إن المعتقدات والأساطير غالباً ما تكون أقوالاً عقلانيَّة بالنظر إلى حالة المعارف داخل السياق الذي تشاهد فيه ، ولكنها لا تبدو للمراقب غير عقلانيّة إلاّ لأنه يملك عُدَّةً ذهنية أكمل وأعقد . وعليه ، فإن الأساطير والمعتقدات أو النظريَّات الغيبيَّة تعتبر «عقلانيَّة». وأما شعور اللاعقلانية الذي يمكن للمراقب أن يشعر به فهو ناجم ، كما يقول **بياجيه** ، عن وهم « المركزية الاجتماعية » . هنا ، يأتي الوهم من طرف **المراقب** الناظر .

وإذا نظرنا إلى هذه الإجابات الثلاث من زاوية علم الاجتماع المعرفي ومن زاوية علم اجتماع الفعل ، سنلاحظ أنه يمكن اعتبار الأساطير المعتقدات بمثابة إجابات عنْ / أوردود على منظومات تفاعليَّة ؛ وأن الإجابة الثالثة هي الأجدى والأنفع ، شرط أن تعاد صياغتها في عبارة ولغة نظريَّات الفعل الاجتماعي ، بحيث يمكن تصوُّر الأساطير

والمعتقدات كإجابات متكيّفة / أي عقلانية في أساسها / مع أوضاع بنيوية متباينة وقابلة للتباين . أخيراً ، العقلانيـة الفعليَّة والعقـلانية المعـرفية همـا بُعدان مترابطان يمثّلان قراءتين لظاهرة واحدة .

58 مُقام [مركز / منصب] : Statut / Status

□ يشير **المُقام** إلى **الموقع** الذي يشغله فردٌ ما في جماعة ، أو **الموقع** الذي تشغله جماعةٌ ما في مجتمع اشمل (المجتمع بوصفه جامع الجماعات) . وللموقع هذا بُعدان : **أفقي وعمودي** . يُعنى بالبعد الأفقي للمُقام شبكة الاتصالات والمُبادلات الفعلية أو الممكنة التي يقيمها **فردٌ** ما مع أفراد آخرين **يقعون في** مستواه الشخصي ذاته ، أو التي يبحث هؤلاء الآخرون عن إقامتها معه . أما البعد العمودي للمُقام فيتعلّقُ بالاتصالات والمُبادلات التي يجريها الفردُ مع من هم **فوقه ودونه** ، والتي يسعى مَنْ هم فوقه ودونه لاجرائها معه . ويمكننا دمج هذين البُعدين فنعرِّفُ **المُقام** بأنَّه مجل العلاقات المتساوية والمتراتبة التي يُقيمها **فردٌ** مع أعضاء زمرته الآخرين .

1) إلاَّ أن مفهوم **المقام** يتضمَّن شيئاً آخر أكثر من مفهوم الاتصالات والمبادلة الفعليَّة أو المحتملة . فهذه الأخيرة تتعلَّقُ بالمُقام بقدر ما تُعبِّرُ عن موقع الفرد بما له من ثباتٍ واستقرار ، وبقدر ما يكون هذا الموقع غير تابع فقط لطريقة حدوث تفاعله مع أقرانه في وقت مُعينَّ . وبكلام آخر ، إن الموقع يتبعُ أيضاً لمواصفات ومحمولات أخرى دائمة ، تنوجد وتستمر بعد مشاركة الفرد في زمرة اجتماعية معيَّنة . ومن هذه المواصفات نذكر الجنس / العُمر العمل ، وهي مواصفاتٌ لا تسهمُ فقط في تكوين طريقة نظر الآخرين للفرد المنظور ، بل تؤثّر أيضاً في طريقة تبرؤ الفرد من بعض الأدوار ، وذلك بقدر ما ترتبط هذه الأدوار بالمواصفات الآنفة .

2) إن ممارسة الدور تكون سهلة أو ممتنعة وفقاً لانطباق مواصفات

الموقع على الدور المطلوب إدواؤه . وعليه يمكنُ تعريفُ **الموقع** بأنَّه جملة موارد فعلية أو محتملة ، تسمح حيازتُها للفاعل بأن يمثّل دوره أو أدواره وفقاً لكيفيَّات أصيلة نسبياً . ولكنَّ علاقة الدور والموقع ليست أحديَّة الجانب . فالموقعُ ليس فقط مصدراً / مورداً للمثَل الفاعل في أدائه ادواره ؛ بل هو أيضاً ضابط لطريقة أدائه دوره . وهذا الضبط (العقاب والثواب)يمكنُه أن يكون سلبياً أو ايجابياً . وعليه ، فالموقع ليس مجموعاً ثابتاً من الحقوق والواجبات (لا يكفي أن يكون مُسِّناً حتى يصبح محترماً ؛ لا يكفي الفرد أن يحمل شهادة حتى يغدو عالماً متعلّماً ، الخ .) . ومعنى ذلك أن العلاقة بين **محمولات** المُقام ، ومسار الحمْل أو **العزو** الموقعي ، هي علاقةٌ إشكاليّة .

3) والسؤال الآن كيف يتم **عزو** الموقع للفرد ؟ يشير **لينتون** ، ثم بارسونز ، إلى أنه يتمُّ **وفقَ معايير طبيعية وموضوعيَّة** ، كالعمر والجنس مثلاً . إلاَّ أن المناصب / المراكز المهنية الاجتماعية يمكن كسبُها من طريق الجُهْد أو المُجاهدة ، والطموح أو الاستحقاق . ولقد أشار منظّرو التنظيم مراراً وتكراراً إلى المصاعب التي تعترض مسارَ عزو المراكز ، والتي تزيدُ بدورها من صعوبة قراءة بيانات **تنظيم** المراتب والمراكز الاجتماعية . يُضاف إلى ذلك أن « البنية الشكليّة » للتنظيم التراتبي تعتبر مختلفةً عن بنيته الفعلية أو بنيته غير الرسميَّة . وهذا الانحراف القائم بين المراتب / وبعضها صريح وصنعي إلى حدٍ بعيد ؛ بينما **بعضها الآخر** كامنٌ وفطري نسبياً / يمكنُ للمراقب أن يكتشفه عنها يُقارن **الترسيم** (Organigramme) ببناء المراكز كما يظهر من خلال المقاييس الاجتماعية أو المقاربات الموثوقة على اختلافها .

4) إن الالتباس القائم حول تراتب المراكز يستدعي جملة ملاحظات :

(أ) في أي مستوى يكون التراتبُ ملحوظاً بشكل خاص (مشكلة **المراكز التراتبيّة والمراكز الوظيفية**) ؟ في الواقع ، يبدو الخط السلطوي مضروباً / مكسوراً في اغلب الأحيان ، فيغدو من الصعب تحديد موقع **سلطة التقرير** بجلاء تام، لأن هذا الموقع يتأرجح بين المسؤولين والعملانيّين من جهة ، وبين هيئات الأركان المكلّفة بالاسترجاع والاستطلاع على مدى بعيد نسبياً ، من جهة ثانية .

(ب) عندما يتمُّ رصدُ الالتباس هذا ، يجب البحث عن أسبابه ومؤثّراته في آن واحد . ويمكن للالتباس أن يظهر كأنه نتاجُ تسوياتٍ جزئيّة وضمنيَّة تكفل للتابعين نوعاً من « منطقة حرَّة » وللمتبوعين (القادة) الأشدّ عدوانيَّة « مجالاً خاصاً » يمكنهم من خلاله ممارسة سلطتهم التقريرية . واما نتائج هذا الالتباس المدبَّر بمهارة نسبيَّة ، فيمكنُها الإسهام في مرونة التنظيم أو في إبطاء عمله وكبحه .

5) يمكنُ تقويمُ تراتب المراكز وفقاً لدرجة وضوحها وفعاليتها . (مثال ذلك دراسة ماكس ڤيبر للبيروقراطيَّة) . ومما يلاحظ أن مسألة تراتب المراكز لا تطرح فقط على مستوى التنظيمات والمسؤولين عنهما بل تطرح أيضاً على مستوى شخصية الممثلين و « ثقافة » جماعتهم . وتأتي هذه المسألة في صميم مناقشة **الخلخلة** كما قدَّمها **دوركيم** ، على الأقل في كتاباته الأولى (حول تقسيم العمل الإجتماعي) . فعنده أن الخلخلة مرتبطة باضطراب تراتب المراكز .

6) بقدر ما تكون **منظومات الطباق** اكثر تركيباً وخضوعاً لتطورات متسارعة يغدو عزو المراكز أقل وثوقاً وثباتاً . (راجع **الطباق أو الانطباق الاجتماعي**) .

59 منظومة [نُظْمَة] : Système

□ المنظومة أو النُّظمة هي جملة معادلات مترابطة بحيث إذا تبدَّل أحد عناصرها المكوّنة نجم عنه تبدُّل لكل العناصر الأخرى . يقول برتالانفي Bertalanffy : « المنظومة هي جملة عناصر مترابطة أي مرتبطة بينيّاً بروابط إذا تبدَّل أحدُها تبدلت الروابط الأخرى كلُّها ، وبالتالي يغدو المجموع متبدلاً » . وغالباً ما يستعمل مفهوم النُّظمة في علم الاجتماع بمعنى قريب من المعنى المذكور . فيقال مثلاً أن التنظيم يتحدَّد بمنظومة ادوار ، وأن تبدُّل أحد عناصره يمكنه تبديل المنظومة برمّتها . واليوم هناك اتجاه في علم الاجتماع الحديث إلى تمثُّل المجتمعات بوصفها شبكات مركَّبة من منظومات فرعية Sous - systèmes تربطها ببعضها روابط متراخية ومتحركة نسبياً (ومثال ذلك تركُّب الروابط القائمة بين سوق التعليم وسوق العمالة ، أو بين منظومة سياسية فرعية ومنظومة اقتصادية فرعية ، الخ) .

60 مؤسسات : Institutions

□ يعني « تأسيسُ شعبٍ » ، في المعنى الكلاسيكي ، انتقال مجموعة أفراد تحركهم ميول واهواء تفصلُ بينهم أو تجعلهم متعاندين ، من **الحالة الطبيعية** إلى **الحالة الاجتماعية** التي يعترفون من خلالها بسلطان **فوق** مصالحهم ومفاضلاتهم . (راجع : **مونتسكيو** ، روح القوانين) . اما المعنى التقني الدقيق لمفهوم تأسيس / أو مؤسسة ، فنجدُه مختلفاً لدى علماء الاجتماع المنتمين إلى مدرسة **دوركيم** . إن مؤسسات الأسرة ، المُلكيّة ، الخ ، قام **علماء الأنام** بدرسها منذ أمدٍ بعيد ، من زاويتين ساذجتين ، احداهما **تاريخانية** ، وثانيتهما إقرانيَّة Componatiste . لكن الدوركيميّين سعوا لتعريفها على النحو التالي : **المؤسساتُ** هي « **آدابُ الفعل والشعور والتفكير** ، « المتبلورة » **الثابتة تقريباً** ، **الإكراهية والتحايزية** ، **لدى زُمرة اجتماعية معيَّنة** » .

1) لدى تعريف المؤسسة ، تواجهنا في المُقام الأول صعوبة أساسية ناجمة عن كون هذا **المفهوم** وهل ينطبقُ على كل المسالك العامَّة أو الخاصة أم أنه ينطبق ، حصْراً ، على المسالك التي يكونُ العقابُ عليها صادراً بصورة صريحة وفاعلة عن احدى هيئات المجتمع ؟ أن دوركيم واتباعه يختارون الشطر الثاني ، في حين أن **بارسونز** وسواه يختارون الشطر الأول من انطباق مفهوم المؤسسة على المسالك .

2) إذا سلَّمنا بالتعريف الدوركيمي للمؤسسة نجدُنا ، من جهة ثانية ، في مواجهة مأزق جديد : المؤسسة تغدو مرادفاً للتناظم الاجتماعي ، ويغدو كل ما هو اجتماعي مؤسسياً ، لأن كل ما هو

اجتماعي إكراهي ، ولأن المؤسسة هي إكراه فعَّال اجتماعيّاً . ويترتب على ذلك ـ كما في نقد غورفيتش لدوركيم ـ تكوين تصوُّر شديد التحجُّر عن الحياة الإجتماعية .

3) اما إذا شدّدنا على **انتظامية** المؤسسة ، على طابعها الكلّي (Systé-maticité de l'Institution) فربما سيكون بإمكاننا تجاوزهذا الإشكال التعريفي ولو جزئياً . وعندئذ تكونُ المؤسساتُ « مجاميع قواعد وأنظمة » أو « **منظومات معيارية** » ، ويمكن إحالةُ كل « باقة سمات » إلى « باقات سماتٍ أخرى (مثل اسناد **المؤسسات الأسرية** ، بوجهها الزوجي والقرابي والمعنوي والعاطفي الخ ، إلى الوجوه الاقتصادية الخاصة بالحياة الاجتماعية ، أو إسنادُها إلى المؤسسات السياسية / أي تطور السلطة وممارستها ليس فقط داخل الأسرة ، بل أيضاً في الإيلاف الاقليمي / ، أو إسنادها ، أخيراً ، إلى المؤسسات الدينية . وكذلك الحال بالنسبة إلى المؤسسات الاقتصادية في المجتمعات الحديثة ، المُسندة إلى مؤسسة العقد والملكية **والإجارة** (Salariat : أي شرط الشغيل الحر « شكلاً » ـ راجع ماكس **ڤيبر**) .

٤) إذا كانت المؤسسات تشكِّلُ علاقات استتباع بين النشاطات المختلفة ، فلا مفرَّ من التساؤ ل عن **القوة** وبالأخص عن **التماسك** الذي يحكم مثل هذه الأواصر والعلاقات . من الملاحظ أن هذا التماسك هو من النَّوع الإشكالي ، خاصة إذا تساءَلنا عن صحة التطابق في الإجتماع الرأسمالي ، ما بين المؤسسات الاقتصادية والمؤسسات الحقوقية والسياسية والعقلية .

5) لا يمكن الأخذ بالتصوُّر « الوظيفاني » الذي حصر غورفيتش المؤسسةَ في إساره ، لأنه لا يوجدُ مجتمع رسمي ومؤسسات رسمية نهائية ، بل يجدر بنا تفحُّص الواقع العيني حيث يتجابَهُ **المجتمعُ الرسمي**

(المنشأة وهرميتها) **والمجتمع المعاكس** (الزمرة العمالية ، النقابة ، حزب « الطبقة العاملة » مع معاييره وقيمه ومنظومته الطباقيّة الخاصة Système de Stratification) ، ويقدّمان صورة عن عالمين مؤسسيين ومتعارضين بقوّة . زدْ على ذلك أنه توجد **أحكام مؤسسية وأحكام لا مؤسسية أو غير قابلة للتأسيسية** (مواقع / مناصب تأسيسية / مناصب ومواقع لا تأسيسية) .

6) في مستوى التأسيسية (Institutionnalisation) الموقعية والسلوكية والوظيفية ، لا نستطيع خفض **التأسيسية السلوكية** إلى حالة التأهيل الاجتماعي وخاصة التأهيل الاجتماعي الأوليّ . ففي الواقع تعملُ نظرية المؤسسة ، بصورة تعاقبية ، إلى جانب نظرية صراع الطبقات ؛ وهي / أي نظرية المؤسسة / تُحيط ببعض الظواهر إحاطةً أفضل من الثانية ، وبالتحديد ظواهر المسارات الاجتماعية القائمة على **الثقة** ، حتى وإن كان خطرُ **الاستغلال** غير مُستبعد عنها . من الواضح أن علاقة المهني بزبونه (**الطبيب والمريض**) يمكنُها أن تؤدي إلى علاقة استغلالية ؛ لكنها علاقة مختلفة بطبيعتها ، عن استغلال « الرأسمالي » لـ « العامَّة المستضعفين » .

7) إذاً ، السلوكُ التأسيسي Comportement Institutionnel هو سلوك مدني / أهلي ، بمعنى أنَّه حين يعبِّرُ عن إبتسار (مفهوم شائع) للثقة المُتبادلة ، إنما يُقيم بين الشركاء / الأقران ـ الانداد / علاقاتٍ منتظمة ، روابط منظَّمة لا يمكنُ استمرارُها إلَّا لإنها تهمُّ افرادَ جماعة (إيلاف) خاضعة لقوانين واعراف واحدة . وفي ما يتعلق بـ « أدب السلوك الطبقي » ، نلاحظ أن ضبط السلوك « الرأسمالي » والسلوك « العمَّالي » تمَّ بتدخلٍ من **سُلطان تحكيمي** Autorité Arbitrale ، فرض على الطرفين المتواجهين ضرورة الإقلاع عن **العُنف الجماعي** ، واقتادتهما إلى

توفير واستخلاص « مناطق النفع المشترك » يمكنُ من خلالها بناءٌ تدريجي لأساليب وطرائق وفاقية . يضاف إلى ذلك ، أنَّ « إغاثة الفقراء » القائمة في أصله التاريخي على واجبات دينية خالصة ، تطوَّرت في التأسيسية الحديثة من خلال فرض أواليّات الضمان والتأمين والضرائب الإلزامية . لقد انطلقت التأسيسية السلوكية من إجماع أخلاقي وديني ، وانقلبت إلى « تضامن وطني » و « تفاوض جماعي » . وعلى هذه القاعدة ، تأسس طودٌ من الحقوق والواجبات ، نافذة اجتماعياً ، ويقوم فيما بينها توازنٌ مقبول من مختلف فئات الشركاء الاجتماعيين .

61 موضوعيَّة : Objectivité

□ في السجال الذي اطلقه ادورنو هابرماز Adorno Habermas حول الوضعية (المانيا ، الستينات من هذاالقرن) ، طرح السؤال الحادّ حول موضوع علم الاجتماع ، وهل يمكن لهذا العلم إدّعاء الموضوعيّة Objectivité ؟ إن المعرفة عموماً ، والمعرفة العلمية الاجتماعية خصوصاً ترتبط بالمصالح الاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين ؛ ولهذا فإن علم الاجتماع يستمد قيمته المعرفيّة من مصالح الفاعلين الذين يتصرّفون بحكمها وبموجبها (علم اجتماع يساري وعلم اجتماع يميني) . فهل يحول الطابع التحزبي للعقائد الاجتماعية دونَ نُهود علم الاجتماع إلى الموضوعيّة ؟ مما لا ريبَ فيه أن تصورات علماء الاجتماع تتأثّر عادةً بمصالحهم ، وعموماً بالقيود التي يفرضها عليهم وضعهُم ودورهُم الاجتماعي والابتسارات / أو المُفترضات التي يمكن ترتُّبها على انتمائهم إلى سياق اجتماعي وتاريخي خاص

1 ـ لا مشاحة أن تأسس العلوم الاجتماعية وانتشارها انطلاقاً من الأمم الصناعية الغربية ، مسؤولان عن **الاستعراق** l'Ethnocentrisme الذي نلحظُه في جملة من البحوث العلمية الاجتماعيَّة . ومثال ذلك أن مُنظِّري التنمية كانوا ميّالين إلى تفسير المسارات الإنمائية من النمط الغربي وكأنها النموذج الأميز الذي يُصوِّر منطقُه وكأنه قابل للتعميم والشمول .

2 ـ لا بد من التنبُّه لأثر **المعادلة الاجتماعية والمعادلة الشخصية** على مهنة الباحث الاجتماعي ، وإمكان اعتبارهما من جملة العوامل القادرة على تشويه **النّظر** (لحظ الوقائع) **والتحليل** . مثال ذلك أن **دوركيم** ربط

وظيفة علم الاجتماع بجدواه الاجتماعية المباشرة ؛ وأن **باريتو** رأى فيها العكس تماماً ، معتبراً أن علم الاجتماع هو **نشاط معرفي منزَّه عن الغرضيَّة** . وإذا تمسّكنا بهذه الريبيّة تجاه علم الاجتماع ، فهل يمكننا الاستنتاج بأنّه علمٌ لا موضوعي أو لا يمكنه ادّعاء الموضوعيَّة ؟ أم يجب القول إن بعض المعادلات الاجتماعية والشخصية هي أفضل من معادلات أخرى ، إما لأنها تستعجل تغيير مجرى التاريخ ، وإما لأنها تسترشد بنظرة أخلاقية رفيعة ؟ أم يلزم اللجوء إلى الاقتراع العام لتقرير صحة ومصداقية المقترحات والقضايا العلميّة ؟ وبالتالي هل يمكن وضع الاعتقاد في امكان الموضوعية العلمية الاجتماعية في مصّاف المعايير الدّالة على الانتساب إلى **فكروية** توصف غالباً بأنَّها **وضعية** ، والاستنتاج بأنّ علم الاجتماع لا يمكنه أن ينشدَ سوى هدف واحد هو النضال في سبيل **مصالح شرعية** ؟

3 ـ إن تأثير المعادلات الاجتماعية ـ الشخصية لا ينفي إمكان خضوع التحليل العلمي الإجتماعي لسجال انتقادي عقلاني ، كما لا ينفي إمكان توصُّل هذا السجال إلى استنتاجات جديرة ، مبدئياً ، بتسليم الجميع بها . لماذا ؟ لأن تأثير المعادلات الاجتماعية ـ الشخصية لا يكفي بطبيعته لإسقاط أو دحض توجّهات علم الاجتماع نحو الموضوعيّة . وليس من المؤكّد ، بعد ، أن « منطق الاكتشاف العلمي » لا يخضع لمبادىء وأصول متجاورة في عُلم الاجتماع وفي مجالات النشاط العلمي الأخرى . إذ من الممكن في علم الاجتماع ، كما في سواه من العلوم ، تحليلُ نظريّةٍ ما لاكتشاف ما تحمله من مصادرات غير مقبولة . وإن تحليلاً انتقادياً من هذا النوع ، حتى وإن كان متخصّصاً في نظرية فريدة ، يمكنُه أن يُفضي إلى شيء أعمَّ .

4 ـ إذاً ، النقد **الداخلي** للنظريات ، (أي نقد تماسك القضايا والأطروحات التي تشكّلُ نظريّةً ما ، ونقد قَبْوليَّة المفاهيم والمدارك

المستعملة ، الخ) ما هو إلاَّ سبيلاً أوَّل ، مفتوحاً أمام علم الاجتماع مثلما هو مفتوح امـام أي علم آخر عـلى طريق التقـدم العلمي . ويتمُّمه سبيلٌ آخر ، هو سبيـل النقد الخـارجي (أي مواجهـة النظريـات ، في مقدّمـاتها وخُلاصاتها ، مع معطيات النَّظر والمشاهدة) .

5 ـ إن علماء الـطبيعـة ، مثـل علماء الاجتمـاع ، يتنـاولـون الـواقـع ويصوغون نظريتهم في إطار مُفترضات أو مُحكَمات هي نفسها غـير مثبوتـة كمُـوجبـات أو يقينيَّـات . وعـلى الـرغم من ذلـك كلّه ، تبقى حقـوقُ المـوضوعيـة محفوظـةً بموجب الإمكـان الذي يحـوزُه عـالم الاجتمـاع وعـالم الطبيعة ، وهو إمكانُ تأسس نقد عقلاني للنظريات المعروضة عليهما .

62 نبويَّة [تنبؤية] : Prophétisme

□ تشير النبويّة / التنبؤيّة إلى جملة نشاطات وادوار اجتماعية تفيد استطلاع المستقبل بقدر ما تعني بعض التوجهات الأساسية ، التوجهات الأشّد إنشحاناً بالانفعالات الأخلاقيّة والدينية في حياة الجماعة . ويرتبط المظهرُ النبوي بفرادة شخصيَّة خارقة للمألوف . وهو من هذه الزاوية يقتربُ من الزعامة الباهرة (Charisme) ، لكنه يتميَّز عنها بالنقطة التالية : في حين ترتبطُ الزعامة الباهرة بوجود « إيلاف انفعالي / وجداني » (إيلاف قريش) مستقرّ نسبياً ، يملكُ بِنية تراتبيَّة صريحة (وجود زعيم / رئيس) (أو وجود **المرشد**) (مع وجود ازلامه وجمهور اتباعه أو مؤيديه) ؛ يكونُ **النبي** مُلْهَماً ، يعاني صمْتَ الإفتكار ، وينعزلُ في وحدة مأزميَّة / مأساوية ، عن الجمهور الذي يبادرُه دائماً بتجاهل رسالته أو بازدرائها .

1 ـ إلّا أنه لا يجوز أن نبالغ في إضفاء الطابع المأساوي أو المأزمي على الحالة النبويَّة ؛ كما أنه لا يجوز وقف التحليل على حالات أنبياء بني إسرائيل ، كأنه لا أنبياء إلاعندهم ،وكأن فلاسفة وحكماء الأزمنة القديمة لم يعانوا من الاضطهاد والتنكيل مثل ما عاناه ، إن لم نقُلْ أكثر مما عاناه أنبياءُ شعوب أخرى ، أو المعلّمون المرشدون (Gourous) في الهند القديمة .

2 ـ بعد هذا التوسُّع في عمومية الظواهر النبوية والحكمية والفلسفيّة ، لا بد لنا من البحث عن الخاصَّة المميزة للظاهرة النبويَّة

ـ إن النبيَّ بقدر ما يقرأ المستقبل ، يستحق التمييز عن الكاهن أو العرَّاف أو « **أنبياء البلاط** » . وهذا التمييز يقومُ على معيارين : أولهما أن العرَّاف يستندُ إلى تقنيات سحرية ؛ وثانيهما أنه تابعٌ للأقوياء . اما النبيّ فهو نبي العقاب والثواب ؛ يقدّم للناس علماً صريحاً (التوراة ، الكتاب) ، وليس علماً نفعياً دنيوياً . وأسلوبه في مخاطبة الناس وجداني / عقلاني ؛ وكلامه الموحى من ربّه هو كلام تنزيل ،لا كلام تعقيل وتأويل ـ لهذا يتّخذه البعض على ظاهره وبحرفيّته (آمنا بما أنزلت علينا) .

ـ إن النبي سواء كان « أخلاقياً » كما في التقاليد التوحيدية الدينية ، أم « نموذجياً » كما في التقاليد البوذيّة ، يتميّز بكونه صاحب **دعوة ، واقتناع ، ونبي رحمة فريدة** . فالدعوةُ تفصحُ عن طريقة إندراج **دور** النبي في قاطرة الأدوار الاجتماعية الأخرى . وللوهلة الأولى ، يبدو هذا الإندراج كأنَّه **فصلٌ** أو **قطع** ـ إلَّا أن النبي ليس مفككاً للموصولات وحسب ، **فهو يفصل ويصل** ، يؤسس ويرفض ؛ إنه « **علامة نقض ومناقضة** » .

ـ ومما يزيد من فرادة النبي الطابعُ الذّاتي والمطلقي لاقتناعه ؛ وفرادته تعرِّضه ، هو واتباعه ، لمخاطر الانكماش على الذات ، والانغلاق الذي يواجهه النبيّ بنسج علاقات وروابط مميَّزة مع ربّه الذي يستوحي منه رسالته (حالة النبي الأخلاقي : إنما جئت لأتمم مكارمُ الأخلاق) ، أو بنسج علاقات خاصة مع تلامذته (حالة المعلّم المرشد) . **إن الرحمة** ، أو القيادة الباهرة سواء كانت شخصيَّة أم مؤسسيَّة ، تشكِّلُ ضمانة هشَّة ، لأنها معرَّضة ، بسبب ظهور الأنبياء الدَّجالين ، لمخاطر الإهانات وتحجُّر قلوب الناس .

3 ـ هل الظاهرة النبويّة صنفٌ معرَّضٌ للزوال ؟ إن معظم الحركات النبويَّة التي تأسست بنجاح ، نزعت إلى القول بأن سلسلة النبوَّة قد

خُتمت مـع ظهور نبيّهـا (خاتم الأنبيـاء ؛ لا نبي بعده) . هـذا معناه أن **الأمل** النبوّي ينغلقُ على نفسه حتى قبل تحقيق **الوعد** بالذات ؛ وأن الأمل يخلق بنفسه شروط تحقّقـه الذاتي / الخـاص . وإذا علَّمنا هـذه الأطروحـة الغيبيَّة ، سنجدُها في صورة القول بـ « **نهاية التاريخ** » .

4 ـ تقوم بين **النبي والتراث** علاقاتٌ مركَّبة ، لا يمكن الافصاح عنهـا إفصاحاً مناسباً من خلال تورية القطع ، ولا من خـلال رموز التكـرار زدْ على ذلك أن الظاهرة النبويَّة تميّز بعض الحركـات الاجتماعيـة بقدر مـا تتأسس هذه الحركات عـلى أساس وعي بـالغ الحـدّة ؛ الوعي بـأن مجتمعاً متـأزماً ، تتعـرَّضُ قيمُه المـركزيـة للأخـطار ، يمكنُ اصـلاحـه من خـلال إصلاح قيمه .

63 نُخبة : Élite (S)

□ النخبة مُفردة جامعة من معانيها إكبارُ النجاح الذي يحرزُه الفاعلون الاجتماعيُّون خلال نشاطاتهم . والإكبارُ هو التقدير والتقويم بالمُقارنة ؛ ولا يمكننا مقارنة غير القابلين ، كما لا يمكنُنا الكلام عن النُخبة إلا داخل فرع نشاط . فالنخبة هي زُمرة اجتماعية بلغت داخل جماعة أكبر أعلى نسب النجاح ، ارفع المعايير والمُشيرات . وعليه هناك عدد من النُّخب مماثل لعدد فروع النشاط الاجتماعي . زدْ على ذلك ، أننا حين نعاود « مطارحات مكيافيلي » نجدنا أمام تصوُّر آخر للنخبة : هناك طبقة حاكمة وأخرى محكومة . الطبقة الحاكمة مفردة (راجع **باريتو**) والنخبةُ غير الحاكمة جامعة ، أي أنها **نُخَبٌ** .

في المقابل ، يتكلم بعض العلماء عن **نخبة قيادية** (Cf. Bottomore; élite dirigeante) أو نخبة قائدة ؛ ويتكلّم بعضهم الآخر عن **نخبة الحكم** ، (Cf. C.WR right Mills: élite du Pouvoir) . وتزداد الأمور إلتباساً مع الكلام عن « الطبقة » بمعنى أنها « النخبة » .

1 ـ إنَّ اعتبار النخبة مفردة جامعة ، وزمرة خاصة داخل شريحة اجتماعيَّة يدعو إلى النقد والتحفُّظ : لماذا ؟

ـ لأنَّ هناك غموضاً حول المعيارية الصالحة للتفريق بين حُكم الأنداد وحكم العامة فيما يتعلَّق بتعيين النخبة الشريحيَّة . فما تراهُ العامة نخبوياً قد لا تراهُ الخاصة كذلك .

ـ لأن هناك تفاوتاً في تقويم مختلف فروع النشاط الإنساني في

المجتمع ، وبالتالي لا يمكنُ قياسُ النخبوية الاجتماعية بمقياس واحدٍ عام . فبماذا نقيسُ إذاً ؟ إن أوفنباخ لا يحتل المكانة عينها التي يحتلّها موزار في تاريخ الموسيقى .

ـ لأن المجتمع ، مجتمع ، لا يقدّم منظومة تقويميَّة / قيميَّة مشتركة ، واحدة ، لكل الشرائح الاجتماعية ولكل الفعاليات الجمعية . وإذا افترضنا وجود منظومة كهذه ، فهل يمكن اعتبارها دليلاً قاطعاً على وجود طبقة سائدة قادرة على فرض قيمها الخاصة فوق / وعلى مجمل المجتمع ؟ هناك مراتب قيميَّة مختلفة .

2 ـ يمكنُنا ، إذاً ، أن نستشفّ من وراء تراتُب وطباق الفروع الاجتماعية الفاعلة ، منظومةً مشتركةً للقيم . وبما أنَّ القيم تنتسب إلى عالم الثقافة ، وليس إلى عالم الطبيعة ، فإن المرءَ يُغوى كثيراً بأن يرى فيها نتاج « مصادقة » و « ارتجال » ، وبأن يرى في وجود طبقة سائدة أساسَ هذه المصادفة . زدْ على ذلك كون التراتب/أو الطباق المتعلّق بالمُنجزات وبـ « فروع النشاط » لا يُترجمُ التراتب أو التصنيف القِيمي الذي يضعهُ / يتصوَّره جمهور هذه المُنجزات أو النشاطات . وبالتالي فإن النظر إلى تراتب قيمي معين بوصفه عالمياً أو ذا محمول شمولي ، إنما يرشدُنا ، في وقت واحد ، إلى وجود هيمنة « طبقيَّة » في المجتمع ، وإلى إمكان تحول هذا الوجودِ إلى قدرة مُهيمنة يكون نتاجُها ماثلاً في الطبقة السائدة . (راجع : **Bourdieu** الذي يفضّل استعمال مفهوم طبقة على مفهوم نخبة) .

3 ـ غير أن هذا التصوُّر الأخير له حدودُه الضيِّقة جداً . منها :

(أ) هل الطبقة السائدة قادرة فعلاً على أنْ تفرض إجماعاً معيَّناً على الطبقة المسودة ؟

(ب) هل مفاضلات واصطفاءات الطبقة السائدة عاجزة دائماً عن إنشاء مراتب بين النُّخب ؟

(ج) من المؤكد أن ظهور وتطور وسائل الإعلام والفنون « الجماهيرية » ـ مثل السينما والتقنيات السمعية ـ البصريَّة ، والرياضة ، الخ ـ اسهمت كثيراً في تشويش وتشويه مقاييس القيم السلفيَّة ، الموروثة .

(د) حتى مطلع القرن العشرين كان نجاح **الخاصَّة** (البورجوازية مثلاً) معادلاً **للتقنين** ، بمعناه الشَّرعي والتشريعي . لكنَّ حلول الثقافة « العامَّة » ، « الشعبية » ، « الجماهيرية » سوَّدَ الصورة النخبوية الطريفة .

(هـ) نتساءَل إذاً : عما إذا كان تخفيفُ ظواهر **الطباق** في المجتمعات الصناعيَّة ـ مع توسُّع التربية ، والحلول المترابط لظواهر مثل ثقافة « الجمهور » ورياضة « الجمهور » ـ لا تؤكد الفرضيَّة القائلة إن النخبة **مُفردة جامعة** ؟

4 ـ هل هناك نخبة / نخب ، قائدة / حاكمة ؟ يوجد داخل كل مجموع نِخبوي عام ، مجموع نخبوي فرعي يتطابقُ مع الشريحة النخبوية المؤثِّرة أو القادرة على التأثير المباشر في المنظومة الاجتماعية . ولكنَّ علماء الاجتماع يختلفونَ في السّمة الفاردة أو الجامعة ، المميزة للمجموع الفرعي (الخاص) . إن الكلام عن النخبة المفردة / القائدة يتضمَّنُ إتجاهاً فكروياً ماثلاً في الحراك « الطبقي » للمجتمع صعوداً وهبوطاً ؛ ويرشدُنا إلى تواجه أحديتين فكرويتين ، هما : الأحدية العامة المشتركة بين الماركسيين والماركسيين الجدد ، والأحدية العامة المشتركة بين الليبرالية والليبرالية الجديدة . اما ما يُسمى **الأحدية العالمة** Le Monisme Savant

فـإنها تعترف بـوجود تنـوُّع وتعدُّد للنُّخب القـائـدة . - (Cf. **Mils:** : Tri
élite: Militaire, Economique et Politique aux U.S.A.)

5 ـ تصطدم **الأحدية العلمية** ، بوجهيها الأميـركي (ميلز) والفرنسي (بورديبه وليواندوسكي) ، بالاعتراضات التالية :

(أ) بينما يصفُ ميلز التشابك بين شريحة النخبـة بأنـه ظرفي في جـزء منه ، يصفُه بورديبه بأنه بنيوي .

(ب) هنـاك مجتمعـات تسـودُهـا طبقـة قيـاديَّـة مغلقـة Caste Dirigeante . في هـذه الحالة ، الولادة كافيةٌ لتعيين انتهاء الفـرد إلى **النخبة** أو **اللانخبة** ، وتعيين أثره المقبل في جوانب الحياة الاجتماعية .

(ج) هنـاك مجتمعـات أيضـاً تسـودُهـا طبقـة قـائـدة Classe Dirigeante ، ويتمُّ التعيين فيها وفقـاً لمعايير مُعلنـة . ووجـود الطبقـة القـائدة لـه شروطـه ، منها : درجـة قويّـة من التمركـز السياسي ؛ قـدرة الطبقة القائدة على الحد من الحريَّات ، وعلى تدجين المحكومـين للانقيـاد وراء الحاكمين (حكم بلا مُعارضة) .

(د) في المجتمعات الصناعية الحرَّة ، هنـاك تنوُّع / تعـدُّد في النخب القـائـدة التي تسودهـا علاقـاتُ التغـالب (راجـع Conflit) والتسـالم (Pacification) . (Coopération) .

(هـ) تختلف مسـاراتُ تعيـين النخبـة / النُّخب وتتبـاين بـين بلد وآخـر ، بـين ظـرف وآخر (مثلاً فـرنسـا والـولايـات المتحـدة ، لبنـان والسعودية) ، وذلك بمقتضى التباين في التمركز **الإداري** وانتظام **التربية** .

(و) **إن الأحدية العلمية** (ميلز ومتابعوه) تسترجـع جوهـر النظريـة الوظيفية (من سان ـ سيمون (١٨٠٧) ، مـروراً بكارل مـانهايم (نخب

الادارة والتنـظيم / ونخب الترويـج ، الفلش ، الانفلاش) وبـارسـونـز وكيلر ، وصولاً إلى ماركوز وهابـرماز) ، القـائلة بتعاون شـرائح النخبـة حفاظاً على « النظام » . لكنَّ ميلز يضيفُ إلى هـذه النظريـة تفسيراً يقـول إن هذه الشرائح تتعاونلإن النظامَ يضعُها في موضعِ المُهيمن / المُسيـطر . ومن سوء حظ هذه النظرية أننا نلاحظ في الواقع تنـازعاً واختـلافاً وتغـالباً بين شرائح النخب القائدة .

(ز) على الصعيد العالمي ، تبدو نُخب المجتمعات الصناعيـة متبلورة في مجمَّعات :

- مجمَّع عسكري - صناعي ،
- مجمَّع اقتصادي - صناعي ،
- مجمَّع فكري - سياسي (في مناخ الأزمات الحضارية) .

(ح) في الصـين القديمـة كانت السلطة قـائمة عـلى الثقـافـة وملكيـة الأراضي ؛ وفي النمط المثالي للمستبدّ الشـرقي (Cf. Wittfogel) ، تعود السلطة إلى النخبة الإدارية . وفي كل الأحوال لا مناصَ من تفسير صـورة النخب ، طريقة تعيينها وتآلفها ، انطلاقاً من خواص المنظومة الاجتمـاعية المعنيَّة .

64 نظريَّة : Théorie

□ يرتدي مفهومُ **النظرية** في علم الاجتماع عدة معانٍ ربما تكون أكثر تنوعاً واختلافاً مما هي عليه في علوم الطبيعة . ويلاحظ **مرتون** أن عالم الاجتماع يميل إلى استعمال كلمة نظرية كمرادف للطرائقيّة ، للأفكار المُرشدة ، لتحليل المفاهيم ، لتفسيرات الوقائع بعد وقوعها ، للتعميمات التجريبيَّة ، للاشتقاق والتقنين ، وللنّظر بالمعنى الدقيق للتنظير . وإذا عنينا بالنظرية ، في معناها الدقيق مجمل المقترحات والقضايا التي تشكّل نظمةً أو منظومة فلا بد من الأخذ بملاحظات **مرتون** ، ومن القول إن مفهوم النظرية كما هو مستخدم في علم الاجتماع لا يمكن حصرُه في معنى دقيق واحد وأخير . وعليه فإننا نجد في علم الاجتماع استعمالين لمفهوم النظرية : **النظر** بالمعنى الدقيق ، **والنموذج التمثُّلي** للواقع الاجتماعي المدروس . من هذه النماذج التمثليَّة نذكر · تحليل المنظومات ، التحليل البنيوي ، التحليل التبادلي . وهذه النماذج التمثليَّة مكَّنتنا من تعقُّل ظواهر اجتماعية مثل علاقات القرابة ، كانت الفوضى الظاهرة في أحكامها التحْريمية تحول دون اكتناهها (راجع البنية والبنيوية) .

65 نفْس : Psyché (Âme)

□ تقـول الأسطورة : كـان ذات يـوم هنـاك ملكـة لهـا ثـلاث بنـات فـاتنات ؛ كُبـراهنَّ تدعى **النفس** (Psyché) ، وكـان جمالُهـا يفـوقُ قـدرة لغات البشر على وصفها . النَّفس هي فينوس الخارجة من الموج ، الملففـة بزهرة عذريَّتها (**ورقاء** ابن سينا) . وهي العذراءُ ، الورقاءُ ، المتروكـةُ ، الباكيةُ في عزلتها ؛ الشَّابةُ التي لا زوجَ لها سوى المـوت ، والصَّوتُ الـذي لا جُـرْمَ له « يهبط فيـه » . مشكلة النَّفس أنها عـذراءُ سـاذجـة تـرغب في معرفة زوجها ، المرموز إليه بالموت، تعبد **پان** (إله الإزدواج ، رأســه تيس وجسدُه حيوان ، إله الهلع والالتباس) ، وتذهب بعيداً في ضيـاعها بحثـاً عن الحبّ ؛ حب الله وحب مخلوقاته .

66 الوظيفة / الدَّالة : Fonction / Function

□ استعارَ علماءُ الاجتماع مفهوم **الوظيفة** من **علم الاحياء** (الـوظيفة السكـريَّة التـوليديـة ، عند كلود **بـرنار**) ومن **لغـة التنـظيمـات** (وظيفـة قيادية / تدبيرية ، وظيفة عامة) . ويترتَّبُ عى هذا الأصل المُستعار عـدَّةُ مصـاعب معلومية (معـرفية علميـة = ابيستمولـوجيَّة) : منهـا أن مفهـوم الـوظيفة قـد يتضمَّنُ تشبيهاً لكل منـظومـة اجتمـاعيَّـة بجسمٍ أو بمنـظمـة تنظيم ؛ ومنها امكان ادخال طريقة تفسيـرية من النمط الغـائيّ (السببي) الذي ينتسبُ انتساباً مُريباً إلىفلسفة العلل الغائيَّة .

1 ـ من الملاحظ أن علم الاجتماع ما زال يُغوى ، في بعضه ، بغواية المدرسة العضويَّة (العضوانية)؛ وأن المدرسة الوظيفيَّـة من الطراز المـطلق (راجع نقد **مـرتون** للوظيفيـة Fonctionnalisme) تنزع إلى القـول بأن كـل مؤسسة لهـا وظيفةٌ بـالنسبة إلى المجتمـع في كلِّيتهِ . زدْ عـلى ذلك أن بعض علماءِ الاجتمـاع لم ينجـوا دائـماً من غـوايـة القـول إن المجتمعـات **منـظوماتُ ادوار** أي شبكـات منظمـات أو منـظمـات فـوقيَّـة مكـوَّنـة من تنظيماتٍ أدنى . وعيبُ هذا التصوُّر أنه يُهمل تفريقاً أساسياً : ففي الواقع يتضمَّنُ كل مجتمع ، كل اجتماع ، منظومات اجتماعية فـرعية **منتـظمة** ، كما يتضمن منظومـات تواقُف **غـير منتظمـة** بمعنى أن كل فـاعل اجتمـاعي يمكنُـه التصرُّف بمُقتضى **خيـاراتـه** ، **مفـاضـلاتـه** ، وليس حصْـراً بمقتضى اعراف ومعايير صريحة .

2 ـ إن مفهـوم **الوظيفـة** يتضمن مفهوم **المنـظومـة** ، لكنَّـه لا يتضمَّن

انتماءَ المنظومات الاجتماعية إلى فئة منظومات خاصة كالهيئات الحيـة ، ولا يتضمَّن امكان ردِّها إلى نموذج التنظيمـات ذات الأصل البشـري . إلَّا أن المناطِقة (Hempel et Nagel) اعترضوا عـلى مفهوم الـوظيفة ، فحـاولوا التبيان أن تفسير ظاهرةٍ اجتماعية بوظيفتها هو ضربٌ من **اللغـو** (كالقـول إن المؤسسة قائمة لأنها قائمة) ؛ ولهذا نصحوا علماءَ الاجتماع بالإقلاع عن استعمالها في علمهم .

3 ـ وجد علماء الاجتماع (**مرتون** مثلاً) مثالات عدَّة لا يتحوَّل فيهـا مفهـومُ الوظيفـة إلى مفهوم لغـو أو غائيـة فلسفية . فتسـاءَلوا : لمـاذا تفرز الأحزاب السياسية ، وبشكل مألوف ، « آلاتٍ سيـاسيةً » ؟ لاحظ مـرتون أن وظيفة هذ « الآلـة » اجتذاب النـاخبين من الـطبقات الشعبيـة والحفاظ عليهم بمـدِّهم بخدمـات إغاثـة وضمان اجتمـاعي لم تكن الدولـة تقدُّمهـا لهم . هذا يعني أن وظيفة الآلـة تفسِّر وجـودها بـالذات : وهـو الرَّد عـلى طلبات غير مُلبَّاة في مكان آخر .

وهـذا ما ذهب إليه **دوركـيم** في كتابـه [قـواعـد المنهـج الاجتمـاعي العلمي] حـين أكَّد عـلى أن التحليل الاجتمـاعي العلمي للمؤسسة يجب أن يتنـاول في وقت واحـد : الأسبـاب التي أدّت إلى قيـام المؤسسـة ، والوظيفة التي تسمحُ لها بالبقاء والاستمرار .

4 ـ إذاً ، المقصود بالتحليل الوظيفي هو التفسير الذي يمكنُه مساعدتنا على الإحاطة بوجودمؤسسـة ما ، سـواءٌ في غياب المعلومـة التاريخيـة حول مسار تكوينها ، أم في غياب الرجوع إلى المعلومة التاريخيـة المتوفّـرة . مثال هـذا التحليـل الـوظيفي نجـدُه في كتـاب كلود ليفي ـ ستـروس : « البُنى الأوليَّة للقرابة» حيثُ يدرسُ الأنامي (Ethnologue) شعوبـاً بلا كتابـة ، ويجهـلُ كل شيء عن مسـار تكوين المؤسسـات التي يـلاحـظهـا . امـا في

المجتمعات الصناعية فقد لاحظ **بارسونز** أن مؤسسة العائلة الواسعة هي مؤسسة **لا وظيفية** ، وأن مؤسسة العائلة النووية وظيفية . وقصدُه من ذلك القول إنه من الصعوبة بمكان أن نلحظ في مجتمع واحد وفي وقت واحد حراكاً اجتماعياً وجغرافياً قوياً وترسُّخاً ، تجذُّراً مديداً للفرد في جوار عائلته الأصلية . بهذا المعنى يمكنُ تفسير العائلة النووية بوظيفتها : تمكين الحراك الفردي المميّز لبنية المجتمعات الصناعية .

5 ـ إذا كان التحليل الوظيفي ثابت علمياً كتقنية ، فإن نتائجه يمكنها أن تؤدي إلى مسائل تفسيرية دقيقة : فعندما يتمّ البرهانُ على أن مؤسسة خاصة ـ مثلاً ، مجموعة أحكام تحريم زنا الأهل / الرُهاق Inceste ـ يمكنُ تفسيرها بوظيفتها أو بوظائفها ؛ فإن مسألة التعرُّف إلى كيفيَّة فرْض هذه الأحكام ، تظلُّ قائمةً ـ هل هذه الأحكام من صنع « مهندس اجتماعي » أم من صنع « دستوري » ، « مؤسس » ؟ وهل هي نتيجةُ مسارِ اصطفاءٍ ثقافي خاضع لمخطط من الطراز الداروني ؟ من الواضح أن التحليل الوظيفي عاجزٌ بذاته عن الحسم في أمر الفرضيَّات المختلفة التي يمكنُ تصوُّرها .

إن التحليل الوظيفي يمكنُه ، حسب الحالات الخاصة ، أن يجد سنداً له ، متوفّراً ومفيداً دائماً ، في المعلومة التاريخية والمعلومة المُقارَنة . وبالمقابل ، يتضمَّنُ التحليلُ التاريخي دائماً أو أحياناً طرائق متعلّقة بالتحليل الوظيفي . فالتحليلُ الوظيفي والتحليل التوليدي هما مساران مُتكاملان ، ممكن الإيصاءُ بالجمع الدائم بينهما كلما كان ذلك ممكناً .

67 الوظيفانية / الوظيفية / الوظافة : Fonct - ionnalisme; Functionnalism

□هذا المفهوم ينتسبُ ، اليوم ، إلى سجلّ المساجلات بين علماء الاجتماع . أكثر مما ينتسبُ إلى مصطلحاتهم الفنيَّة . وبغض النّظر عن الخلافات وخلفيَّاتها الفكروية ، فإن مفهوم الوظافة / الوظيفية يدلُّ على طريقة لتحليل تآلف الوقائع الاجتماعية ، تشكِّلُ بعد تطهيرها وتصويبها طريقةً مفيدة ، وإسهاماً وضعياً ، أصيلاً في علم الاجتماع . .

زدْ على ذلك أن **الوظيفيَّة** معتقد يستخلصُ من وقائع التفاعل والتواقف ، المميّزة للفعل الاجتماعي ، نتائج مُفرطة وغير ثابتة . ظهر مصطلح الوظيفية عام ١٩٣٠ ، وبدأ باستعماله علماءُ الإناسة والأنام (**مالينوسكي ورادكليف - براون**) . وفي عام ١٩٤٠ لقي **الإلهامُ الوظيفاني** ترحيباً في الولايات المتحدة الأميركية ، خصوصاً في جامعة **شيكاغو** حيث دُعي مالينوسكي ورادكليف - براون للتدريس فيها . في عام ١٩٥٠ ، وصف **بارسونز** كتاباتِه الأولى بالبنيوية - الوظيفية .

جرى التنديدُ **بالوظيفانية** بوصفها فكرويَّة **محافظة** . إلاَّ أن **مرتون** أوضح أنه يوجد وظيفانية يمينيّة ووظيفانية يسارية (قارن نصوص **ماركس** بنصوص **بارسونز** ، مثلاً) .

مسرد فرنسي / عربي

1. Action	فعل :
2. Action Collective	فعل جماعي :
3. Aliénation	إرتهان :
4. Anomie	تخلخل :
5. Autorité	سلطان :
6. Besoins	حاجات :
7. Changement Social	تغيُّر إجتماعي :
8. Communanté	إيلاف :
9. Conflit Social	تغالب إجتماعي :
10. Connaissance	معرفة :
11. Consensus	إجماع :
12. Contrainte	إكراه :
13. Contrôle Social	ضبط إجتماعي :
14. Croyances	معتقدات :
15. Culture / Culturalisme	ثقافة :
16. Cycles mythiques	أدوار اسطوريَّة :
17. Démocratie	سلطة الشعب :
18. Dépendance	تبعيَّة :

19. Dialectique	جدل :
20. Division du Travail	تقسيم العمل :
21. Elites	نخبة :
22. Epistémologie	علم العلوم :
23. Etat	دولة
24. Fonction	وظيفة :
25. Fonctionnalisme	وظيفانيّة :
26Groupes	زُمَر :
27. Historicisme	تاريخانيَّة :
28. Idéologies	فكرويَّات :
29. Inceste (Royal) **Inceste / Incest** :	زنا الأهل :
30. Individualisme	فردانيَّة :
31. Influence	تأثير :
32. Institutions	مؤسسات :
33. Intellectuels	مثقَّفون :
34. Minorités	أقليَّات :
35. Mobilité Sociale	حِرَاك اجتماعي :
36. Modernisation	تحديث :
37. Mouvemens Sociaux	حركات اجتماعية :
38. Mythe	اسطورة :
39. Nomadisme	بداوة :
40. Normes	معايير / اعراف :
41. OEdipodie / Oedipe	أوديب / أوديبة :

42. Objectivité	موضوعية :
43. Organisation	تنظيم :
44. Origines	أصول :
45. Pan / Panique	بان / هلع :
46. Philosophie et Mythologie	فلسفة وعلم اساطير :
47. Polyarchie	تعدديَّة القوى :
48. Pouvoir	سلطة :
49. Prophétisme	نبويَّة :
50. Psychanalyse et Philosophie	تحليل نفسي وفلسفة :
51. Psyché (Âme)	نفس :
52. Rationalité	معقوليَّة :
53. Religion	دين :
54. Rôle	دور :
55. Socialisation	تأهيل اجتماعي :
56. Sociobiologie	علم الاجتماع الاحيائي :
51. Sociologie de la Violence	علم اجتماع العنف :
58. Statut	مُقام :
59. Stratification Sociale	طِباق إجتماعي :
60. Structuralisme	بِنيوية :
(Structure	(بنية :
61. Symbolisme Social	رمزية اجتماعية :

62. Système	منظومة :
63. Téléologie	غائيّة :
64. Théorie	نظريّة :
65. Tradition	تقليد :
66. Utopie	طُوبي :

كتب صدرت عن دار الحداثة

السلسلة التاريخية

١ - تاريخ العرب في الإسلام - د. جواد علي .... ٢٠ل.ل.

٢ - تطور نظام ملكية الأراضي في الإسلام
محمد علي نصر الله .... ٣٨ل.ل.

٣ - أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية
برنارد لويس - ترجمة حكمت تلحوق .... ١٥ل.ل.

٤ - تاريخ الجزائر الحديث
د. عبد القادر جغلول - ترجمة د. فيصل عباس
مراجعة د. خليل أحمد خليل .... ٢٥ل.ل.

٥ - تاريخ العرب الاجتماعي، تحول التكوين المصري من
النمط الأسيوي إلى النمط الرأسمالي
أحمد صادق سعد .... ٣٠ل.ل.

٤ - في ضوء النمط الأسيوي للانتاج : نشأة التكوين المصري
وتطوره - أحمد صادق سعد .... ١٣ل.ل.

علم التاريخ ج. هرنشو - ترجمة عبد الحميد العبادي .... ٨ل.ل.

٧ - الجغرافيا توجه التاريخ
ايست جوردن - ترجمة جمال الدين الدناصوري .... ١٧ل.ل.

٨ - مقدمات في تاريخ المغرب العربي القديم والوسيط
د. عبدُ القادر جغلول - ترجمة: فضيلة الحِكيم .... ١٢ل.ل.

٩ - الدولة المملوكية - التاريخ السياسي والاقتصادي والعسكري
د. إنطوان خليل ضومط .... ٢٨ل.ل.

١٠ - المغرب العربي الحديث سمير أمين - ترجمة كميل داغر ... ٢٥ل.ل.

١١ - المسألة الشرقية حول القوميات في الدولة العثمانية
ماركس - ترجمة: جوزف عبد الله ....

١٢ - تاريخ اللغة العربية
جرجي زيدان - تقديم : د. عصام نور الدين ....

١٣ - الدولة الاموية والمعارضة - د. إبراهيم بيضون ....

١٤ - المؤتمر العربي الأول وثائقه والنصوص الفرنسية المتعلقة به
د. وجيه كوثراني ....

١٥ - قراءة في وثائق الوكالة اليهودية في فلسطين - بو علي ياسين . . . ١٦ل.ل

١٦ - تاريخ العلاقات السياسية والاقتصادية بين العراق والخليج العربي د. حسين علي المسري . . . .

١٧ - جوانب من التاريخ العربي - الاسلامي في ظل الهيمنة الأوروبية . أحمد عيدلي . . . .

١٨ - سوريا وفلسطين تحت الحكم التركي من الناحيتين السياسية والتاريخية بازيلي ترجمة : د. يسر جابر - مراجعه : د. منذر جابر .

١٩ - الاستعمار الفرنسي في الجزائر ، سياسة التفكيك الاقتصادي الاجتماعي . . . .

٢٠ - علاقة التاريخ الرأسمالي بالفكر الايديولوجي العربي - مدخل نقدي

٢١ - الفتوحات الاسلامية في فرنسا وسويسرا في القرن الثاني والثالث والرابع الهجري - ج. رينو - ترجمة د. اسماعيل العربي . . . .

٢٢ - السياسة الدولية في الشرق العربي ١ /٥ - د. عادل اسماعيل . . . . .

سلسلة العلوم الاجتماعية

١ - الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون - د. عبد القادر جغلول
ترجمة : د. فيصل عباس - مراجعة د. خليل أحمد خليل . . . ١٤ل.ل.

٢ - الأساطير والخرافات عند العرب - محمد عبد المعيد خان ١٢ل.ل.

٣ - المادية الجدلية والتحليل النفسي - فيلهلم رايش ترجمة بو علي ياسين . ٦ل.ل.

٤ - استئناف البدء - محاولات في العلاقة ما بين الفلسفة والتاريخ
د. وضاح شرارة . . . . ٢٦ل.ل.

٥ - القرية وسوسيولوجيا الانتقال الى السوق فرج الله صالح ديب ٩ل.ل.

٦ - التغيير الاجتماعي وحركات المودة - د. حاتم الكعبي . . . . . ٢٠ل.ل.

٧ - السوسيولوجيا والتاريخ - ل.م. درويشيفا . . . . ١٠ل.ل.

٨ - المدرستان الاقتصادية والميكانيكية في علم الاجتماع
سوروكن ترجمة : د. حاتم الكعبي . . . . ١٣ل.ل.

٩ - العرب والقيادة - بحث في علم اجتماع القيادة عند العرب
د. خليل أحمد خليل . . . . ٢٠ل.ل.

١٠ - مناهج البحث العلمي - كورغانوف ترجمة : د. علي مقلد . ١٠ل.ل.

١١ - نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبية د. خليل أحمد خليل .

١٢ ـ الطائفية في لبنان ـ حاضرها وجذورها التاريخية والاجتماعية
د. فؤاد شاهين . . . .
١٣ ـ حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين
د. وضاح شرارة . . . .
١٤ ـ المرأة في الإسلام ـ د. هيثم مناع . . . .

السلسلة الفلسفية

١ ـ الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية جرجي زيدان . . . . . . ١٥ل.ل.
٢ ـ الفقه والسياسة ـ د. سعيد بن سعيد . . . . ١٤ل.ل.
٣ ـ العقل والدين وليم جيمس ـ ترجمة : محمود حب الله . . . ١٥ل.ل.
٤ ـ مدخل إلى تاريخ الفكر العربي ـ د. افرام البعلبكي . . . . . .
٥ ـ الماركسية والتراث العربي ـ الاسلامي
مناقشة لاعمال حسين مروة والطيب تيزيني
د. نايف بلوز ـ د. توفيق سلوم، بوعلي ياسين ، نبيل
سليمان، علي حرب ، د. رضوان السيد، فرج الله صالح ديب ٣٠ل.ل.
٦ ـ ما هي الابستمولوجيا؟ ـ د. محمد وقيدي . . . . ٢٠ل.ل.
٧ ـ الفكر السياسي الاسلامي
مونتغمري وات ـ ترجمة صبحي حديدي . . . .
٨ ـ محاورات في الدين الطبيعي ـ هيوم ـ تقديم د. فيصل عباس.
٩ ـ مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي ـ د. سهيل القش .

السلسلة الاقتصادية

١ ـ الاقتصاد السياسي
مدخل للدراسات الاقتصادية ـ د. فتح الله ولعلو . . . .
٢ ـ الاقتصاد السياسي ـ توزيع المداخيل ، النقود والائتمان
د. فتح الله ولعلو . . . .
٣ ـ الاقتصاد العربي والمجموعة الأوروبية ـ د. فتح الله ولعلو . . . . .
٤ ـ قانون القيمة والمادية التاريخية
سمير أمين ـ ترجمة : صلاح داغر . . . . ١٢ل.ل. .
٥ ـ أزمة الامبريالية : أزمة بنيوية
سمير أمين ـ ترجمة : صلاح داغر . . . . ٥ل.ل.

٦ - الاستخراج لاحكام الخراج
للامام الحافظ أبي الفرج بن رجب الحنبلي
مراجعة : عبد الله الصديق .... ١٠ل.ل.
٧ - مشكلات الاقتصاد الدولي المعاصر - د. حمدي الصباخي .. ١٢ل.ل.
٨ - في التعريف بالنقود - د. حمدي الصباخي .... ١٢ل.ل.
٩ - مدخل إلى الاقتصاد السياسي
د. عبداللطيف بن اشهنو ....

السلسلة العلمية

١ - مبادىء الطاقة الشمسية
د. سهيل فاضل - د. الياس الكبه .... ٢٠ل.ل.
٢ - الكيمياء العضوية - د. نعمان النعيمي ....
٣ - الكيمياء الكهربائية، أسسها وتطبيقاتها ٢/١ - د. محمد محمد الصاوي

السلسلة القانونية

١ - القانون الدستوري والانظمة السياسية د. أحمد سرحال ..

قضايا ادبية وفكرية

١ - في الأدب المقارن - عبد الدايم الشوا .... ١٣ل.ل.
٢ - الجدل الثقافي بين المشرق والمغرب - د. عبد الملك مرتاض.. ١٢ل.ل.
٣ - الرواية والواقع محمد كامل الخطيب .... ١٠ل.ل.
٤ - المادية التاريخية والوعي القومي عند العرب - فرحان صالح.. ١٢ ل.ل.
٥ - جدلية العلاقة بين الفكر العربي والتراث - فرحان صالح ... ١٢ل.ل.
٦ - الممارسة النقدية
بيلنسكي ترجمة : د. فؤاد مرعي - مالك صقور ....
٧ - ابن خلدون معاصراً
د. محمد عزيز الحبابي - ترجمة: د. فاطمة الجامعي الحبابي.... ١٥ل.ل.
٨ - أزمة القصيدة الجديدة - د. عبد العزيز المقالح ....
٩ - منهجية ابن خلدون التاريخية - د. محمد الطالبي ....
١٠ - مقدمة في علم الأدب - د. فؤاد مرعي ....
١١ - الجهل في معركة الحضارة - غالب هلسا ٧,٥٠ل.ل
١٢ - أدب السجون - نزيه أبو نضال ....
١٣ - البنيوية والتاريخ أدولفو باسكيز - ترجمة : مصطفى المسناوي